JOACHIM JEREMIAS

DIE KINDERTAUFE IN DEN ERSTEN VIER JAHRHUNDERTEN


DIE KINDERTAUFE IN DEN ERSTEN VIER JAHRHUNDERTEN

JOACHIM JEREMIAS

DIE KINDERTAUFE IN DEN ERSTEN VIER JAHRHUNDERTEN

DIE KINDERTAUFE IN DEN ERSTEN VIER JAHRHUNDERTEN

Von

D. Dr. Joachim Jeremias

D. D. (St. Andrews), Teol. Dr. h. c. (Uppsala)
Professor der Theologie an der Universität Göttingen



GÖTTINGEN · VANDENHOECK & RUPRECHT · 1958

Gesamtherstellung: Hubert & Co., Göttingen

Der hochwürdigen Theologischen Fakultät

der Universität Uppsala

als Zeichen ehrerbietigen Dankes für die Verleihung

der Würde eines Doktors der Theologie

Vorwort

Die vorliegende Arbeit ist aus einer kleinen Schrift „Hat die älteste Christenheit die Kindertaufe geübt?“, Göttingen 1938 ([2]1949), hervorgegangen. Sie bezweckt nicht mehr, als den Versuch zu machen, das historische Material zur Geschichte der Kindertaufe in den ersten vier Jahrhunderten so sachlich und nüchtern wie möglich vorzulegen. Dieses Material hat sich in den letzten Jahrzehnten in unerwarteter Weise vermehrt. Ich denke dabei vor allem an die Bereicherung unseres Wissens über die Proselytentaufe, an die Auswertung der frühchristlichen Grabinschriften und an die Zuweisung der sog. Ägyptischen Kirchenordnung an Hippolyt sowie einiger früher irrig Chrysostomus zugeschriebener Psalmenauslegungen an Asterius. Wenn auch vieles, namentlich in den allerersten Anfängen, noch dunkel bleibt, so darf doch gesagt werden, daß sich die Frühgeschichte der Kindertaufe heute erheblich klarer abzeichnet, als es noch vor einem Menschenalter der Fall war.

Meinem Assistenten, cand. theol. Christoph Burchard, danke ich für die Hilfe bei der Herstellung der Register und für die Sorgfalt, die er an die bibliographischen Angaben der Quellenübersicht gewandt hat.

Göttingen, im April 1958

Joachim Jeremias

Inhalt

Abbildungen

Die Quellen

(Texte, die die Kindertaufe ausdrücklich erwähnen, sind mit Sternchen * gekennzeichnet)

Jahr

54 *1.* 1. Kor. 1,16 s. S. 23. 25

75/80 *2.* Apg. 2, 38f.; 16, 15. 33; 18, 8; vgl. 11, 14 s. S. 23ff. 48f.

112/13 *3.* Plinius der Jüngere, Ep. X 96 (an Trajan), 2. 9 s. S. 73f.

M. Schuster, C. Plini Caecili Secundi Epistularum libri novem. Epistularum ad Traianum liber. Panegyricus (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana [150])², Leipzig 1952, S. 355, 11—13; 357, 2—4. — W. den Boer, Scriptorum paganorum I—IV saec. de Christianis testimonia (Textus minores 2), Leiden 1948, S. 5, 6—8; 6, 28f.

117/38 *4.* Aristides von Athen, Apologie 15, 11 s. S. 82f.

Der Text der ursprünglich griechischen Apologie des Aristides ist seit 1878 durch ein armenisches Bruchstück (Kap. 1f.) bekannt. 1889 fand J. R. Harris auf dem Sinai eine vollständige syrische Übersetzung. Im gleichen Jahr entdeckte J. A. Robinson, daß lange Exzerpte des griechischen Textes in der griechischen Fassung des Romans von Barlaam und Joasaph verarbeitet sind. 1922—23 schließlich wurden Papyrusfragmente des Urtextes veröffentlicht.

Syrisch. *Text:* J. R. Harris - J. A. Robinson, The Apology of Aristides on behalf of the Christians (TS 1, 1), Cambridge 1891. — *Übs.:* Harris-Robinson 35—51; E. Hennecke, Die Apologie des Aristides (TU 4, 3), Leipzig 1893; R. Seeberg, Die Apologie des Aristides untersucht und wiederhergestellt (Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons und der altkirchlichen Literatur V [2]), Erlangen-Leipzig 1893, S. 159—414; ders., Der Apo-

loget Aristides, Erlangen-Leipzig 1894; J. Geffcken, Zwei griechische Apologeten, Leipzig-Berlin 1907; E. J. Goodspeed, Die ältesten Apologeten, Göttingen 1914, S. 3—23 (nach Geffcken).

Griechische Exzerpte nach der griechischen Fassung von Barlaam und Joasaph. *Text:* Harris-Robinson 100—112 (nach der Ausgabe von Barlaam und Joasaph durch J. F. Boissonade, Anecdota Graeca IV, Paris 1832, S. 1—365. 474—479 = MPG 96, 857—1250, und neuen Handschriften); E. Hennecke, a. a. O. (mit neuen Lesarten). Der griechische Text ist eingefügt in die genannten Übersetzungen des Syrers von Seeberg, Geffcken, Goodspeed.

Griechische Papyrusfragmente. *Text:* B. P. Grenfell-A. S. Hunt, The Oxyrhynchus Papyri XV (Egypt Exploration Society [Graeco-Roman Memoirs 18]), London 1922, S. 1—6. Tafel I (Nr. 1778; Apol. 5, 4; 6, 1. 2). — H. J. M. Milne, A new Fragment of the Apology of Aristides, Journal of Theological Studies 25 (1923/24), S. 73—77 (Br. Mus. Gr. Pap. 2486; Apol. 15, 6—16, 1), nachgedruckt von G. Krüger, Aristides, Apologie 15, 6—16, 1 im Urtext, ThLZ 49 (1924), Sp. 47f.

Armenisch (1f.). Venediger Handschrift. *Text:* Sancti Aristidis philosophi Atheniensis sermones duo, Venedig 1878; J. P. P. Martin, in: J. B. Pitra, Analecta sacra Spicilegio Solesmensi parata IV, Paris 1883, S. 6—8. — *Übs.:* Sancti Aristidis philosophi Atheniensis sermones duo, Venedig 1878, nachgedruckt von Harris-Robinson 27—29; Martin 282—284; F. von Himpel, Das Fragment der Apologie des Aristides und eine Abhandlung über Luk. 23, 42. 43. Aus dem Armenischen übersetzt und erläutert, Theologische Quartalschrift 62 (1880), S. 109—127, nachgedruckt von R. Seeberg, Der Apologet Aristides, Erlangen-Leipzig 1894, S. 26—32 App. — Etschmiadziner Handschrift. *Übs.:* Harris-Robinson 30—33.

vor 150 *5.* Apg. 2,39 D s. S. 84

150/55 *6.* Justinus Martyr, Apologie I 15,6 s. S. 83f.

MPG 6 (1884), 349. — G. Rauschen, S. Iustini Apologiae duae (Florilegium patristicum 2)[2], Bonn 1911, S. 32, 9—11. — E. J. Goodspeed, Die ältesten Apologeten, Göttingen 1914, S. 35, 18—20.

um 165 Akten Justins und seiner Genossen 4,5—7 s. S. 74

R. Knopf - G. Krüger, Ausgewählte Märtyrerakten (Sammlung ausgewählter kirchen- und dogmengeschichtlicher Quellenschriften, N. F. 3)[3], Tübingen 1929, S. 16, 27—32.

167/68 *7.* Martyrium Polycarpi 9,3 s. S. 69—73

MPG 5 (1894), 1036. — G. Rauschen, Monumenta aevi apostolici (Florilegium Patristicum 1)[2], Bonn 1914, S. 48a, 25—49a, 4. — F. X. Funk, Die Apostolischen Väter (Sammlung ausgewählter kirchen- und dogmengeschichtlicher Quellenschriften II 1, 1), Tübingen-Leipzig 1901, S. [120], 10—14. Neubearbeitung von K. Bihlmeyer, Tübingen 1924 = [2]1956, S. 125, 9—12. — P. Th. Camelot, Ignace d'Antioche. Polycarpe de Smyrne, Lettres. Martyre de Polycarpe (SC 10)[2], Paris 1951, S. 256, 2—6.

161/180 *8.* Akten des Karpus, Papylus und der Agathonike 34 s. S. 74

R. Knopf - G. Krüger, Ausgewählte Märtyrerakten (Sammlung ausgewählter kirchen- und dogmengeschichtlicher Quellenschriften, N. F. 3)[3], Tübingen 1929, S. 12, 26f.

nach 180 *9.* Irenaeus von Lyon, Adversus haereses II 22,4 Stieren = II 33,2 Harvey s. S. 84f.

A. Stieren, Sancti Irenaei episcopi Lugdunensis Detectionis et eversionis falso cognominatae agnitionis seu Contra omnes haereses libri quinque I, Leipzig 1853, S. 358, 19—31. — W. W. Harvey, Sancti Irenæi episcopi Lugdunensis Libri quinque adversus Haereses I, Cambridge 1857, S. 330, 9—21. — MPG 7 (1882), 784 (Einteilung wie Stieren). — Kraft 10.

190/91 *10.* Polykrates von Ephesus, Ep. an Viktor von Rom, bei Eusebius, Historia ecclesiastica V 24,6f. s. S. 73

MPG 20 (1857), 496f. — E. Schwartz - Th. Mommsen, Eusebius Werke II 1. Die Kirchengeschichte I (GCS 9, 1), Leipzig 1902, S. 492, 10—13. — E. Schwartz, Eusebius. Kirchengeschichte, Kleine Ausgabe[4], Leipzig 1932, S. 211.

195 *11.* **Klemens von Alexandrien**, Paedagogus III 59,2 s. S. 74f.

MPG 8 (1891), 633. — O. Stählin, Clemens Alexandrinus I. Protrepticus und Paedagogus (GCS 12)², Leipzig 1936, S. 270, 10f. — Kraft 11.

um 200 oder bald danach *12.* **Eutychianus-Inschrift** (Rom) s. S. 89

ILCV I 1611 C. — F. J. Dölger, *IXΘYC* I² 192—197. — S. Abb. S. 89.

200/06 *13.* ***Tertullian**, De baptismo 18,3—6 s. S. 95—98

MPL 1 (1844), 1221f. — A. Reifferscheid - G. Wissowa, Quinti Septimi Florentis Tertulliani Opera I (CSEL 20), Wien-Prag-Leipzig 1890, S. 216, 13—30. — G. Rauschen, Tertulliani De baptismo et Ps.-Cypriani De rebaptismate recensio nova (Florilegium patristicum 11), Bonn 1916, S. 38, 17—39, 8. — R. F. Refoulé - M. Drouzy, Tertullien. Traité du Baptême (SC 35), Paris 1952, S. 92, 12—93, 12. — J. G. Ph. Borleffs, Q. S. Fl. Tertulliani De baptismo (Corpus Christianorum. Series latina 1, 8), Turnholti 1954, S. 293.— Kraft 14f.

210/13 **Tertullian**, De anima 39,4 s. S. 98—100

MPL 2 (1844), 718. — Reifferscheid-Wissowa CSEL 20 367, 3—11. — J. H. Waszink, Quinti Septimi Florentis Tertulliani De Anima, Amsterdam 1947, S. 56, 6—14. — Ders., Q. S. Fl. Tertulliani De anima (Corpus Christianorum. Series latina 2, 17), Turnholti 1954, S. 842f.

um 215 *14.* ***Hippolyt von Rom**, Kirchenordnung 16,4f. s. S. 85—88. 108

Hippolyts *Ἀποστολικὴ παράδοσις* (in der deutschen Literatur allgemein „Kirchenordnung Hippolyts“ genannt) wird im Verzeichnis seiner Werke auf der Hippolytstatue nach der verlorenen Schrift *Περὶ χαρισμάτων* genannt und ist offenbar deren zweiter Teil gewesen. Als Einzelwerk weder im griechischen Urtext noch übersetzt erhalten, wurde die Kirchenordnung Teil oder Quelle vieler altkirchlicher Rechtsbücher, die den Urtext erschließen lassen, wenn auch unter großen Schwierigkeiten, weil Verwandtschafts-

verhältnisse und Überlieferung verwickelt sind[1]. Hippolyts Kirchenordnung deckt sich weithin mit der sogenannten Ägyptischen Kirchenordnung[2]; textlich stehen ihr aber Fragmente aus einem lateinischen Rechtsbuch am nächsten[3].

Griechisches Fragment (KO 17, 1—4)

Text: F. X. Funk, Didascalia et Constitutiones Apostolorum II, Paderborn 1906, S. 112.

Aus einem altlateinischen Rechtsbuch (wohl Ende des 4. Jh.s)

Textreste: E. Hauler, Didascaliae Apostolorum fragmenta Ueronensia latina, Leipzig 1900, S. 101—121. — Nachgedruckt von G. Dix, *Ἀποστολικὴ παράδοσις*. The Treatise on the Apostolic Tradition of St Hippolytus of Rome I, London 1937; B. Botte, Hippolyte de Rome. La Tradition Apostolique (SC 11), Paris 1946, S. 25—40. 50—55. 57—60. 62—67. 70—76.

Ägyptische Kirchenordnung (2. Teil eines von Lagarde Canones ecclesiastici genannten ägyptischen Rechtsbuches, das vielleicht um 500 n. Chr. entstand)

Sahidisch (Kan. 31—62). *Text:* P. de Lagarde, Aegyptiaca, Göttingen 1883, S. 248—266; W. Till-J. Leipoldt, Der koptische Text der Kirchenordnung Hippolyts (TU 58), Berlin 1954; Teile bei G. Horner, The Statutes of the Apostles or Canones Ecclesiastici,

---

1 Vgl. A. Baumstark, Die nichtgriechischen Paralleltexte zum achten Buch der Apostolischen Konstitutionen, Oriens Christianus 1 (1901), S. 98—137; G. Dix, *Ἀποστολικὴ παράδοσις*. The Treatise on the Apostolic Tradition of St Hippolytus of Rome I, London 1937, S. LII—LXXXI; B. Botte, Le texte de la *Tradition apostolique*, Recherches de Théologie ancienne et médiévale 22 (1955), S. 161—172. Eine Übersicht bei E. Hennecke, Neutestamentliche Apokryphen², Tübingen 1924, S. 553—555. 569; B. Botte, Hippolyte de Rome. La Tradition Apostolique (SC 11), Paris 1946, S. 12—17.

2 Das haben ermittelt E. Schwartz, Über die pseudoapostolischen Kirchenordnungen (Schriften der Wissenschaftlichen Gesellschaft in Straßburg 6), Straßburg 1910, und unabhängig von ihm R. H. Connolly, The So-Called Egyptian Church Order and Derived Documents (TS 8,4), Cambridge 1916. Vgl. H. Elfers, Die Kirchenordnung Hippolyts von Rom, Paderborn 1938; A. Hamel, Über das kirchenrechtliche Schrifttum Hippolyts, ZNW 36 (1937), S. 238—250. — An der Verfasserschaft Hippolyts seien „ernste Zweifel nicht mehr möglich", urteilt J. A. Jungmann, Zeitschrift für katholische Theologie 63 (1939), S. 237.

3 F. X. Funk, Didascalia et Constitutiones Apostolorum II, Paderborn 1906, S. XXIV; B. Botte, Hippolyte de Rome S. 12f.

London 1904, S. 461—465; neue Lesarten bei L. Th. Lefort, Bespr. Till-Leipoldt, Le Muséon 67 (1954), S. 403—405. — *Übs.:* Horner 306—332. 434—438; Funk II 98—119; Till-Leipoldt, ebd.

Bohairische Übersetzung[1] (1804). *Text und Übs.:* H. Tattam, The Apostolical Constitutions, or Canons of the Apostles in Coptic, London 1848; Kan. 46, 17—22 auch bei Till-Leipoldt 20—23. Berichtigungen ebd. XIIIf. — *Übs.* von Lesarten: Horner 447—451.

Arabische Übersetzung (Kan. 21—47)[2]. *Text:* Horner 95—108; J. Périer - A. Périer, Les „127 Canons des Apôtres" (Patrologia orientalis 8[,4]), Paris 1912, S. 551—710 [160 S.], hier S. 590 [40]—622 [72]. — *Übs.:* Horner 244—266. 423—426; Périer-Périor, obd. — Arabische Übersetzung des Bohairen: *Hinweise:* Tattam, ebd.; *Übs.* von Lesarten: Till-Leipoldt 47—57, vgl. 57—63.

Äthiopische Übersetzung (Kan. 21—47 Duensing = 22—48 Horner)[3]. *Text:* Horner 10—48; H. Duensing, Der aethiopische Text der Kirchenordnung des Hippolyt (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Phil.-hist. Klasse III 32), Göttingen 1946. — *Übs.:* Horner 138—186. 371—398; Duensing, ebd.

Testamentum Domini (wohl griechisch im 5. Jh. in Syrien entstanden[4])

Syrische Übersetzung (Buch I—II eines kirchenrechtlichen Oktateuchs, 687 ins Syrische übersetzt[5]). *Text und Übs.:* I. E. II Rahmani, Testamentum Domi-

---

[1] Vgl. G. Graf, Goschichte dor christlichon arabischon Literatur I (Studi e Testi 118), Vatikanstadt 1944, S. 581—584.

[2] Vgl. G. Graf, a.a.O. S. 572—577.

[3] Die äthiopische Übersetzung stammt aus dem Arabischen. Die Vorlage war abor längor und wahrschoinlich ältor als dio orhaltonon arabischen Fassungen.

[4] F. X. Funk, Das Testament unseres Herrn und die verwandten Schriften (Forschungen zur Christlichen Litteratur- und Dogmengeschichte 2, 1—2), Mainz 1901, S. 87.

[5] I. E. Rahmani, a.a.O. S. XIIIf. Test. Dom. ist auch arabisch (nach verlorener koptischer Vorlage) und äthiopisch erhalten (a.a.O. S. XII. XIV). Von einem dem syrischen ähnlichen ägyptisch-arabischen Oktateuch berichtet A. Baumstark, a.a.O. S. 107. Er enthält in Buch I Test. Dom., in III Hippolyts KO; Inhaltsangabe bei W. Riedel, Die Kirchenrechtsquellen des Patriarchats Alexandrien, Leipzig 1900, S. 66—69. 70—72, vgl. 155—157. — Über die arabischen Fassungen von Test. Dom. vgl. auch G. Graf, a.a.O. S. 569—572.

ni nostri Jesu Christi, Mainz 1899. — Lateinisches Bruchstück (Rahmani I 11. 6—8 Anfang). *Text:* M. R. James, Apocrypha Anecdota [I] (TS 2,3), Cambridge 1893, S. 151—154 (An Apocalyptic Fragment in Latin).

Canones Hippolyti (um 500 griechisch entstanden)[1] Arabische Übersetzung[2]. *Text:* D. B. von Haneberg, Canones S. Hippolyti arabice e codicibus Romanis, München 1870, S. 27—61. — *Übs.:* von Haneberg 63—96; H. Achelis, Die ältesten Quellen des orientalischen Kirchenrechtes I. Die Canones Hippolyti (TU 6,4), Leipzig 1891, S. 38—137[3]; nach anderen Handschriften W. Riedel, Die Kirchenrechtsquellen des Patriarchats Alexandrien, Leipzig 1900, S. 193—230.

Constitutiones Apostolorum VIII (370/80 griechisch in Syrien entstanden)[4]

Text und Übs.: Funk I 460—595. — Epitome des 8. Buches. *Text:* Funk II 72—96.

Versuche der Wiederherstellung des Urtextes der KO nach allen verfügbaren Quellen

G. Dix, *Ἀποστολικὴ παράδοσις*. The Treatise on the Apostolic Tradition of St Hippolytus of Rome I, London 1937 (englisch); B. Botte, Hippolyte de Rome. La Tradition Apostolique (SC 11), Paris 1946 (französisch). — Vorarbeiten bei Th. Schermann, Die allgemeine Kirchenordnung, frühchristliche Liturgien und kirchliche Überlieferung I. Die allgemeine Kirchenordnung des zweiten Jahrhunderts (Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums, 3. Ergänzungsband, 1), Paderborn 1914, S. 35—100; E. Hennecke, Neutestamentliche Apokryphen[2], Tübingen 1924, S. 569—583.

Die Anweisung zur Kindertaufe, KO 16, 4f., ist erhalten[5]:

Koptisch. Äg. Rechtsbuch Kan. 46. *Text:* de Lagarde 255,10—14; Till - Leipoldt 18,1—4. — *Übs.:*

---

[1] Zwischen dem griechischen Original und dem Araber liegt wohl eine verlorene koptische Fassung. Die Canones sind auch äthiopisch erhalten.

[2] Vgl. G. Graf, a.a.O. S. 602—605.

[3] Parallel neben Hippolyts KO (nach Lagarde), Const. Apost. VIII und der Epitome, wo sie der KO nähersteht als Const. Apost.

[4] Const. Apost. VIII und die Epitome verarbeiten Hippolyts KO sehr frei.

[5] In Const. Apost. VIII und der Epitome fehlt der ganze Abschnitt der KO über die Taufe. Die Kindertaufe wird Const. Apost. VI 15,7 befohlen (s.u. S. 108 Anm. 5).

Achelis 94; Horner 316, 23—27; Funk II 109, 18—21; Till - Leipoldt 19, 2—5.

Arabisch. Äg. Rechtsbuch Kan. 34. *Text:* Horner 100, 15—17; Périer-Périer 602 [52]f. — *Übs.:* Horner 253, 10—13; 423; Périer-Périer, ebd. — Can. Hipp. 19,7 von Haneberg Riedel = 19, 113 Achelis. *Text:* von Haneberg 39, 14—16. — *Übs.:* von Haneberg 75, 15—18; Achelis 94; Riedel 211, 9—13.

Äthiopisch. Äg. Rechtsbuch Kan. 34 Duensing = 35 Horner. *Text:* Horner 21, 12—15; Duensing 54, 2—6. — *Übs.:* Horner 152, 24—27; 380; Duensing 55, 1—5.

Syrisch. Test. Dom. II 8. *Text:* Rahmani 126, 9—16. — *Übs.:* Rahmani 127, 10—18.

nach 233 *15.* *Origenes, In Lucam homilia 14 zu 2, 22a s. S. 75

MPG 13 (1862), 1835. — C. H. E. Lommatzsch, Origenis in Evangelium Matthaei Commentariorum Pars III. Homiliae in Evangelium Lucae et Fragmenta (Origenis Opera omnia 5), Berlin 1835, S. 135, 12—22. — M. Rauer, Origenes Werke IX. Die Homilien zu Lukas in der Übersetzung des Hieronymus und die griechischen Reste der Homilien und des Lukas-Kommentars (GCS 35), Leipzig 1930, S. 98, 10—23.

nach 244 *Origenes, Commentarius in Epistolam ad Romanos V 9 zu 6, 5—7 s. S. 75

MPG 14 (1862), 1047. — C. H. E. Lommatzsch, Origenis in Epistolam Ad Romanos Commentariorum Pars I (Origenis Opera omnia 6), Berlin 1836, S. 397, 18f. — Kraft 12.

nach 244 *Origenes, In Leviticum homilia 8, 3 zu 12, 2 s. S. 75

MPG 12 (1862), 496. — C. H. E. Lommatzsch, Origenis in Exodum et Leviticum Homiliae (Origenis Opera omnia 9), Berlin 1839, S. 318, 21—25. — W. A. Baehrens, Origenes Werke VI. Homilien zum Hexateuch in Rufins Übersetzung I. Die Homilien zu Genesis, Exodus und Leviticus (GCS 29), Leipzig 1920, S. 398, 10—13. — Kraft 11f.

nach 244 Origenes, Matthäuskommentar XV 36 zu 20, 1—16 s. S. 76

MPG 13 (1862), 1360. — C. H. E. Lommatzsch, Origenis in Evangelium Matthaei Commentariorum Pars I (Origenis Opera omnia 3), Berlin 1834, S.

402, 26f.; 403, 14. — E. Klostermann, Origenes Werke X. Origenes Matthäuserklärung I. Die griechisch erhaltenen Tomoi (GCS 40), Leipzig 1935, S. 457a, 7—9; 458a, 9.

249/51 *Origenes, In Iesum Nave homilia 9,4 zu 8,32 s. S. 75f.

MPG 12 (1862), 874. — C. H. E. Lommatzsch, Origenis in Libros Josuae, Judicum et I Samuelis Homiliae, Pars I (Origenis Opera omnia 11), Berlin 1841, S. 91, 22—92, 1. — W. A. Baehrens, Origenes Werke VII. Homilien zum Hexateuch in Rufins Übersetzung II. Die Homilien zu Numeri, Josua und Judices (GCS 30), Leipzig 1921, S. 350, 2—8.

251 *16.* *Cyprian von Karthago, De lapsis 9 s. S. 100

MPL 4 (1844), 473.—G. Hartel, S. Thasci Caecili Cypriani Opera omnia [I] (CSEL 3,1), Wien 1868, S. 243, 7—18. — J. Martin, S. Thasci Caecili Cypriani De Lapsis (Florilegium patristicum 21), Bonn 1930, S. 18, 10—19,7. — Kraft 23.

251 oder 253 *Cyprian, Ep. 64 (an Fidus), 2—6 s. S. 100

MPL 3 (1844), 1015—1019. — G. Hartel, S. Thasci Caecili Cypriani Opera omnia [II] (CSEL 3,2), Wien 1871, S. 718—721. — L. Bayard, Saint Cyprien. Correspondance. Texte et traduction II², Paris 1933, S. 214ff. — Kraft 20f.

3. Jh. *17.* *Grabinschriften des 3. Jh.s s. S. 49f. 59f. 88—95. 100f.

3. Jh. *18.* Kindermumiensarg Br. Mus. 54051A (Ägypten) s. S. 77f.

Bisher unveröffentlicht. — S. Abb. nach S. 80.

306/12 *19.* Synode von Elvira (Südspanien), Kan. 1. 22 s. S. 108

Hardouin I 249. 252. — C. J. von Hefele, Conciliengeschichte I², Freiburg i. Br. 1873, S. 155.164. — F. Lauchert, Die Kanones der wichtigsten altkirchlichen Concilien nebst den Apostolischen Kanones (Sammlung ausgewählter kirchen- und dogmengeschichtlicher Quellenschriften 12), Freiburg-Tübingen 1896, S. 13.17. — Kraft 17 (Kan. 1).

† nach 341 *20.* *Asterius der Sophist, Psalmenhomilien 12, 3—7; 21,10; 27,2f. s. S. 109f.

MPG 40 (1863), 445. 448 (Hom. 12, 3—7; gilt als Hom. 20 des Asterius von Emesa). — J.-C. Didier, Le pédobaptisme au IVᵉ siècle. Documents nouveaux,

MelScR 6 (1949), S. 245. — M. Richard, Asterii Sophistae commentariorum in Psalmos quae supersunt (Symbolae Osloenses fasc. supplet. XVI), Oslo 1956, S. 82—84; 163; 215.

um 365 *21.* *Optatus von Mileve, Contra Parmenianum Donatistam libri VII, V 10 s. S. 111

MPL 11 (1845), 1063. — C. Ziwsa, S. Optati Milevitani Libri VII (CSEL 26), Wien-Prag-Leipzig 1893, S. 140, 10—19.

362/72 *22.* *Zeno von Verona, Tractatus I 13 s. S. 112

MPL 11 (1845), 354.

371/72 *23.* *Basilius der Große, nach Theodoret von Cyrus, Historia ecclesiastica (449/50) IV 19,8—10 s. S. 107

MPG 82 (1864), 1162 [IV 16]. — L. Parmentier - F. Scheidweiler, Theodoret Kirchengeschichte² (GCS 44 [19]), Berlin 1954, S. 244, 7—19.

vor 380 *24.* Pseudoklementinische Homilien 13,4,4 par. Rekognitionen 7,29; Hom. 15, 1,2 par. Rekogn. 10,1—4 s. S. 79f.

Homilien: MPG 2 (1886), 332; 356. — B. Rehm, Die Pseudoklementinen I. Homilien (GCS 42), Berlin 1953, S. 194, 16—18; 212, 5f. — Rekognitionen: MPG 1 (1886), 1367; 1419—1422.

um 380 *25.* *Apostolische Konstitutionen VI 15,7 s. S. 80. 108

MPG 1 (1886), 949. — F. X. Funk, Didascalia et Constitutiones Apostolorum I, Paderborn 1906, S. 339,8.

7. 1. 381 *26.* *Gregor von Nazianz, Oratio 40,17.23.28 s. S. 104f. 113

MPG 36 (1885), 380f. 389. 400. — Kraft 28f.

10. 2. 385 *27.* *Papst Siricius, Ep. 1 (an Himerius von Tarragona) 2,3 s. S. 87. 111

Hardouin I 847f. — MPL 13 (1845), 1134f. — Kraft 32f.

387 *28.* *Ambrosius von Mailand, De Abraham II 11,79—81. 84 s. S. 111f.

MPL 14 (1845), 494f. 497. — C. Schenkl, Sancti Ambrosii Opera I (CSEL 32, 1 II), Wien-Prag-Leipzig 1897, S. 631—633. 635.— Kraft 32 (II 11, 81).

385/89 *Ambrosius von Mailand, Expositio Evangelii secundum Lucam I 36—38 zu 1,17 s. S. 111

MPL 15 (1845), 1548f. — C. Schenkl, Sancti Ambrosii Opera IV (CSEL 32, 4), Wien-Prag-Leipzig 1902, S. 32—34. — M. Adriaen - P. A. Ballerini, Sancti Ambrosii Mediolanensis Opera IV. Expositio euangelii secundum Lucam. Fragmenta in Esaiam (Corpus Christianorum. Series latina 14), Turnholti 1957, S. 23—26.

388 *29.* *Johannes Chrysostomus, In Genesim homilia 40,4 s. S. 111

MPG 53 (1862), 373.

*Johannes Chrysostomus, Homilia ad neophytos, bei Augustin, Contra Iulianum Pelagianum I 6,21f. s. S. 112

MPL 44 (1841), 654—656. — Kraft 31.

381/92 *30.* *Didymus der Blinde (Alexandrien), De trinitate II 14 s. S. 112f.

MPG 39 (1863), 708.

397 *31.* *3. Synode von Karthago, Kan. 48 s. S. 110

Hardouin I 968. F. Lauchert, Die Kanones der wichtigsten altkirchlichen Concilien nebst den Apostolischen Kanones (Sammlung ausgewählter kirchen- und dogmengeschichtlicher Quellenschriften 12), Freiburg-Tübingen 1896, S. 173f. — Kraft 18.

4. Jh. *32.* *Grabinschriften des 4. Jh.s s. S. 105—107. 109

um 400 *33.* *Hieronymus, Ep. 107 (an Laeta), 6 s. S. 112

MPL 22 (1864), 873. — I. Hilberg, Sancti Eusebii Hieronymi Epistulae II (CSEL 55), Wien-Leipzig 1912, S. 297f.

415 *Hieronymus, Dialogus adversus Pelagianos III 17—19

MPL 23 (1845), 586—590.

Sept. 401 *34.* *6. Synode von Karthago, Kan. 7 s. S. 111

Hardouin I 987 (Kan. 6).

402 *35.* *Synode von Rom, Kan. 5 s. S. 111

Hardouin I 1035.

vor 406 *36.* *Cresconius Donatista, bei Augustin, Contra Cresconium Grammaticum et Donatistam I 31, 36 s. S. 57. 110

MPL 43 (1841), 465. — M. Petschenig, Sancti Aureli Augustini Scripta contra Donatistas II (CSEL 52), Wien-Leipzig 1909, S. 355, 28—356, 2.

um 415 *37.* *Innozenz I., Ep. 3 (an die Synode von Toledo) 6,10 s. S. 111

Hardouin I 1020f. (Nr. 23,5). — MPL 20 (1845), 492.

416 *Innozenz I., Ep. 25 (an Decentius von Eugubium) 3,6 s. S. 111

Hardouin I 997 (Nr. 1,3). — MPL 20 (1845), 554f.

417 *Innozenz I., Ep. 30 (an die 2. Synode von Mileve), 5 s. S. 111

Hardouin I 1029 (Nr. 25). — MPL 20 (1845), 592. — Kraft 35.

418 *38.* *16. Synode von Karthago, Kan. 2.3 s. S. 114

Hardouin I 927f. 1217f. — Kraft 18f.

nach 420 *39.* *Marcus Diaconus, Vita Porphyrii episcopi Gazensis 31; 47 s. S. 112. 113

Societatis Philologae Bonnensis Sodales, Marci Diaconi Vita Porphyrii episcopi Gazensis (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana [63 g]), Leipzig 1895, S. 29, 6—9; 41, 3—42, 5.

† 430 *40.* *Augustin in zahlreichen Schriften vgl. S. 110. 114

I. Die Taufe von Kindern beim Übertritt der Eltern in neutestamentlicher Zeit

Das NT ist aus der Missionssituation geschrieben. Es kann daher nicht überraschen, wenn wir eingangs feststellen müssen, daß sich sämtliche Taufaussagen des NT ohne Ausnahme auf die Übertrittstaufe, d. h. auf die bei der Aufnahme von Juden und Heiden in die Gemeinde geübte Taufe, beziehen. Macht man sich diesen Tatbestand klar, so wird verständlich, daß bei den neutestamentlichen Aussagen über die Taufe die Bekehrung der Erwachsenen und ihre Taufe ganz im Mittelpunkt des Blickfeldes steht; sie sind es ja, die den Übertritt vollziehen, während die Kinder, die gewissermaßen im Schoße der Familie verborgen sind, nicht die gleiche Aufmerksamkeit beanspruchen können. Das ist eine Erschwerung für die uns beschäftigende Aufgabe. Dennoch fehlt es glücklicherweise nicht ganz an Material, das uns Rückschlüsse darauf erlaubt, ob man bei den Übertrittstaufen auch die Kinder mitgetauft hat.

1. Die Oikos-Formel

Hier sind zunächst die Stellen zu nennen, die von der Bekehrung und Taufe eines „Hauses" reden: 1. Kor. 1,16 *ἐβάπτισα δὲ καὶ τὸν Στεφανᾶ οἶκον*; Apg. 16,15 (Halbproselytin Lydia) *ἐβαπτίσθη καὶ ὁ οἶκος αὐτῆς*; 16,33 (von dem Wärter des Gefängnisses in Philippi) *ἐβαπτίσθη αὐτὸς καὶ οἱ αὐτοῦ ἅπαντες*; 18,8 *Κρίσπος δὲ ὁ ἀρχισυνάγωγος ἐπίστευσεν τῷ κυρίῳ σὺν ὅλῳ τῷ οἴκῳ αὐτοῦ, καὶ πολλοὶ τῶν Κορινθίων ἀκούοντες ἐπίστευον καὶ ἐβαπτίζοντο*; vgl. noch 11,14 *σωθήσῃ σὺ καὶ πᾶς ὁ οἶκός σου*. Bei dem Archisynagogen Krispus und vielleicht auch bei Stephanas[1] handelt es sich um ein jüdisches „Haus", in den anderen Fällen um die „Häuser" von Halbproselyten und Heiden. Was man dabei landläufig unter *οἶκος* ver-

[1] A. Schlatter, Paulus der Bote Jesu, Stuttgart 1934, S. 12, urteilt zu sicher: „Stephanas war ein Jude."

standen hat, zeigt etwa Ign. Smyrn. 13,1 *ἀσπάζομαι τοὺς οἴκους τῶν ἀδελφῶν μου σὺν γυναιξὶ καὶ τέκνοις*, also: Hausvater, Hausmutter und Kinder jeden Alters[1]. Außerdem zählten zum Hausstande im Hause lebende Verwandte und die Dienerschaft[2].

Fragen wir nun, ob an den angeführten Stellen, die vom Übertritt und der Taufe eines „Hauses" reden, auch an die Taufe der Kinder und Kleinkinder gedacht ist, so liegt eine erste Antwort in der Beobachtung, daß für *οἶκος* eintreten kann *ὅλος ὁ οἶκος, πᾶς ὁ οἶκος, οἱ αὐτοῦ ἅπαντες*. Die Zufügung von *ὅλος, πᾶς, ἅπαντες* bringt eindeutig zum Ausdruck, daß kein einziges Glied des Haushaltes von der Taufe ausgeschlossen wurde. Da es angesichts des Gesamtbildes, das die ältesten Missionsgemeinden in sozialer Hinsicht bieten, äußerst fraglich ist, ob zum Hauswesen des Kornelius, des Gefängniswärters in Philippi, der Lydia, des Archisynagogen Krispus, des Stephanas jeweils eine größere Sklavenschar gehört hat, an die mit *ὅλος, πᾶς, ἅπαντες* gedacht sein könnte, ist es das Nächstliegende, den Zusatz auf sämtliche Kinder des Hauses zu beziehen.

Dieser Schluß bestätigt sich vom alttestamentlichen Sprachgebrauch her. Es ist das Verdienst von E. Stauffer, daß er, was bis dahin unbegreiflicherweise versäumt worden war, zum Verständnis der neutestamentlichen Stellen, die von der Taufe eines „ganzen Hauses" reden, das altbiblische Material untersucht hat[3]. Im AT begegnet in vielfältigen Abwandlungen die Formel „er und sein (ganzes) Haus", und die Prüfung des reichen Materials führte Stauffer zu dem Ergebnis, daß es eine seit alter Zeit konstante biblische „Oikosformel" gab, die „nicht nur auch an die Kinder, sondern ganz hauptsächlich an die Kinder, nicht zuletzt

[1] An der viel diskutierten Stelle Ign. Pol. 8,2 *ἀσπάζομαι . . . τὴν τοῦ Ἐπιτρόπου σὺν ὅλῳ τῷ οἴκῳ αὐτῆς καὶ τῶν τέκνων* „ich grüße . . . die [Witwe] des Epitropos samt allen ihren und ihrer Kinder Hausgenossen" sind die *τέκνα* erwachsene Kinder, die bereits einen eigenen Hausstand haben (E. Stauffer, Zur Kindertaufe in der Urkirche, Deutsches Pfarrerblatt 49 [1949], S. 152 Anm. 2; A. Oepke, Bespr. von J. Schneider, Die Taufe im Neuen Testament, Stuttgart 1952, ThLZ 79 [1954], Sp. 103). Es wird also nicht etwa unter *οἶκος* der Hausstand ohne die Kinder verstanden, sondern es werden mehrere Hausstände gegrüßt: derjenige der Witwe und diejenigen ihrer verheirateten Kinder.

[2] Die Tagelöhner dagegen rechneten in Palästina nicht zu den *b^ene bhajith* (Ma'as. 3,1), da sie nicht im Hause wohnten.

[3] Zur Kindertaufe in der Urkirche, Deutsches Pfarrerblatt 49 (1949), S. 152—154.

an die etwa vorhandenen Kleinkinder" dachte[1]. Wenn etwa — um mit profanen Beispielen zu beginnen — dem 'Aḥimäläkh von Saul angedroht wird, daß er und „seines Vaters ganzes Haus" sterben müsse (1. Sam. 22,16), und wenn dann in Ausführung dieser Drohung die ganze Priesterstadt Nobh bis auf einen Entronnenen vertilgt wird, so wird die ganze Schrecklichkeit dieses Racheaktes daran deutlich gemacht, daß auch die Kleinkinder und die Säuglinge nicht verschont werden (V. 19 LXX *ἀπὸ νηπίου ἕως θηλάζοντος*). Oder wenn Pharao den Brüdern Josephs Erlaubnis gibt, ihren Vater und ihre „Häuser" nach Ägypten zu holen (Gen. 45,18), so wird der Umfang seiner Fürsorge daran illustriert, daß er für die Frauen und die „nicht (mehr und noch nicht) Marschfähigen", also die Greise und Kleinkinder[2], Wagen zur Verfügung stellt (V. 19), so daß niemand zurückzubleiben braucht. Der Einladung folgend, zieht Jakob mit seiner ganzen Sippe nach Ägypten, und daß wirklich alle mitkommen, wird dem Leser dadurch klargemacht, daß auch Enkel und Enkelinnen mitgenommen werden (46,7). Ebenso wird bei der Verwendung der Oikosformel im rituellen Bereich zur Verdeutlichung der Totalität des Begriffes „Haus" der Akzent auf den Einschluß auch der Allerkleinsten gelegt. Alljährlich zieht 'Älqana „mit seinem ganzen Hause" nach Silo zum Opfer (1. Sam. 1,21); es wird als Ausnahme erwähnt, daß Ḥanna mit dem noch nicht entwöhnten Säugling zurückbleibt (V. 22). Besonders deutlich kann man es an der Beschneidungsvorschrift ablesen, wie die Oikosformel den Nachdruck auf den Einschluß der Kleinstkinder legt; „alles Männliche unter den Hausgenossen" Abrahams wird beschnitten (Gen. 17,23), nämlich alle männlichen Glieder des Hauses bis hinunter zu den Säuglingen „im Alter von acht Tagen" (V. 12).

Wenn wir uns nun mit diesen Feststellungen dem NT zuwenden, so müssen wir uns zunächst vergegenwärtigen, daß die neutestamentliche Oikosformel sehr alt ist. Sie taucht bereits im Jahre 54 bei Paulus auf (1. Kor. 1,16) und findet sich bei Lukas unabhängig von Paulus, wird also vorpaulinisches Formelgut sein. Sie stammt mithin aus einer Zeit, in der die Mehrzahl der Glieder der Gemeinden aus der Synagoge und dem mit ihr in losem Verband stehenden Kreise der „Gottesfürchtigen" herkam. Macht man sich

[1] A.a.O. S. 153. Sperrungen von St.
[2] *haṭṭaph.*

das klar, so wird man Stauffers Ergebnis zustimmen müssen: die neutestamentliche Oikosformel ist aus der alttestamentlichen Ritualsprache (speziell wohl aus der Beschneidungsterminologie) übernommen und in die Formelsprache der urchristlichen Taufpraxis eingeführt worden; sie hat dieselbe Gestalt und denselben Sinn wie die altbiblische Ritualformel, d.h. sie schließt die Kleinkinder mit ein[1]. Damit ist nun nicht etwa gesagt, daß in jedem einzelnen Falle, in dem von der Taufe eines „ganzen Hauses" die Rede ist, auch wirklich Kleinkinder vorhanden waren. Wohl aber gilt: Paulus und Lukas hätten die Oikosformel unter keinen Umständen verwenden können, wenn sie hätten sagen wollen, daß nur Erwachsene getauft würden[2].

Noch von ganz anderen Erwägungen aus werden wir auf dasselbe Resultat geführt. Neuere Untersuchungen haben uns gezeigt, welche Bedeutung für das Denken der Bibel die „korporative Persönlichkeit"[3] besessen hat und welche große Rolle in der alten Welt die Familiensolidarität spielte[4]. Wir müssen uns, wollen wir biblische Texte recht verstehen, radikal freimachen von modernem individualistischem Denken und uns insbesondere vor Augen halten, daß die im Hausvater repräsentierte Familie in alter Zeit viel stärker als heute als Einheit empfunden wurde. Man fühlte sich miteinander solidarisch, gesamthaftbar, einheitlich. Alle wichtigen Fragen wurden vom Hausvater entschieden, und seine Entscheidung war für alle verbindlich. Insbesondere vor Gott war das Haus eine Ganzheit. Dementsprechend war für antike Verhältnisse normalerweise der Glaube des Hausvaters entscheidend, wenn ein Haus sich aus der alten Religionsgemeinschaft löste und

[1] Ebd.

[2] Vgl. Th. Preiß, Die Kindertaufe und das Neue Testament, ThLZ 73 (1948), Sp. 657.

[3] Vgl. die Forschungsberichte von A. Bentzen, Messias. Moses redivivus. Menschensohn (AThANT 17), Zürich 1948, und von C. R. North, The Suffering Servant in Deutero-Isaiah, London 1948. Ferner: E. Percy, Der Leib Christi (*Σῶμα Χριστοῦ*) in den paulinischen Homologumena und Antilegomena (Lunds Universitets Årsskrift. N. F. Avd. 1, 38: 1), Lund-Leipzig 1942.

[4] E. Ménégoz, Le baptême des enfants d'après les principes de la théologie paulinienne, Revue Chrétienne 31 (1884), S. 236; H. Großmann, Ein Ja zur Kindertaufe (Kirchliche Zeitfragen 13), Zürich 1944, S. 19—22; O. Cullmann, Die Tauflehre des Neuen Testaments (AThANT 12), Zürich 1948, S. 39.

sich einer neuen Religion anschloß. Gewiß gab es schon früh Mischehen[1], weil nur ein Ehepartner von der Botschaft erfaßt wurde, aber in solchen Fällen war es, wie bei der jüdischen Mission, zumeist die Frau, die allein übertrat[2]. Wenn der Hausvater Christ wurde, so folgte ihm die Familie, zwar nicht immer[3], aber doch in der Regel. Ein lehrreiches Beispiel für die Rolle, die der Hausvater beim Übertritt eines Hauses spielte, bietet Apg. 16, 30—34. Der Gefängniswärter fragt Paulus und Silas: „‚Ihr Herren, was muß ich (Sing.!) tun, damit ich (Sing.!) gerettet werde?' (V. 30). Sie aber sprachen: ‚Glaube (Sing.!) an den Herrn Jesum, so wirst du und dein Haus gerettet werden' (V. 31). Und sie sagten ihm das Wort Gottes samt allen in seinem Hause (V. 32). Und er nahm sie in jener Nachtstunde mit sich, wusch ihre Striemen aus und ließ sich sogleich taufen, er und alle die Seinen (V. 33), und er führte sie hinauf in sein Haus, bewirtete sie und jubelte (Sing.!) mit seinem ganzen Hause darüber, daß er (Sing.!) zum Glauben an Gott gekommen war (V. 34)." Das Gläubigwerden des Hausvaters bedeutet die Rettung des Hauses und ist Anlaß zum Jubel der Hausgenossen. Ganz ähnlich liegt es Apg. 16, 14f.: Lydia, die vermutlich als Witwe ihrem Hause vorsteht, kommt zum Glauben, und daraufhin wird „sie und ihr Haus" getauft. Gewiß ist das verkürzender Bericht, der den Gedanken überspringt, daß auch den Hausgenossen der Lydia die Frohbotschaft gesagt wurde und sie ihr Glauben schenkten; aber eben, daß Lukas so berichten konnte, ist charakteristisch. Denn er bringt damit zum Ausdruck, daß „die Taufsolidarität der Familie und nicht die individuelle Entscheidung eines jeden Gliedes" das Ausschlaggebende war[4]. Angesichts der auf dem maßgebenden Einfluß des Familienoberhauptes beruhenden Familiensolidarität aber ist es schwer anders vorstellbar, als daß die Taufe eines „Hauses" alle seine Glieder erfaßte[5]. Wie selbstverständlich der geschlossene Übertritt der

---

[1] 1. Kor. 7, 12—16; 1. Petr. 3, 1 und entsprechend wohl auch Tit. 2, 5. Vgl. J. Jeremias, Die missionarische Aufgabe in der Mischehe (I Cor 7₁₆), in: Neutestamentliche Studien für Rudolf Bultmann (Beihefte zur ZNW 21), Berlin 1954 = ² 1957, S. 255—260.

[2] Vgl. 2. Tim. 1, 5; Tit. 2, 5; 1. Petr. 3, 1; lehrreich auch die Apronianus-Inschrift (S. 49f.).

[3] 1. Kor. 7, 12.

[4] O. Cullmann, a. a. O. S. 39. Sperrung von C.

[5] Die Kindertaufe hängt in der Kirche der ersten Jahrhunderte aufs engste mit dem Problem der christlichen Familie zusammen, urteilt mit

Familien war, kann man aus der Vorschrift erkennen, die in gewissen judenchristlichen Kreisen galt, daß die nichtgetauften Familienglieder von der Tischgemeinschaft der Familie ausgeschlossen werden mußten[1]; diese Vorschrift zeigt, daß die Möglichkeit, die Kinder könnten nicht mitgetauft werden, völlig außerhalb des Horizontes liegt. Die Selbstverständlichkeit der Familiensolidarität gibt übrigens auch die Erklärung dafür, daß man gar keine Veranlassung empfand, die Taufe von Kindern besonders hervorzuheben oder zu begründen[2].

Schließlich ist darauf hinzuweisen, daß die urchristliche Taufe ein eschatologisches Sakrament war. Sie bedeutete das Herausgerissenwerden aus einer dem unmittelbar bevorstehenden Gericht Gottes verfallenen Welt (Apg. 2,38; Kol. 1,13) und die Eingliederung in die Schar der durch Jesu Heilswerk Erlösten, eschatologische Versiegelung in letzter Stunde vor der Katastrophe. Eine Aufteilung der übertretenden Familien durch eine Altersgrenze ist unter diesen Umständen äußerst unwahrscheinlich.

Theologisch ist die Feststellung, daß die Kinder als Glieder der übertretenden Familie getauft wurden, von grundlegender Bedeutung. Die Kinder werden von der Urkirche nicht isoliert betrachtet, sondern das Haus ist als Einheit vor Gott gesehen. Der Glaube des das Haus repräsentierenden Hausvaters und der Glaube der Mutter umschließt auch die Kinder.

2. *Urchristliche Taufe und Proselytentaufe*

Mit keinem der zahllosen Lustrationsriten der näheren und weiteren Umwelt[3] berührt sich die urchristliche Taufe so eng wie mit der Proselytentaufe. Es ist daher von Bedeutung für das uns

Recht Th. Preiß, a.a.O. Sp. 652f. A. Oepke, Die Kindertaufe — eine Wunde unserer Kirche?, Ev.-luth. Kirchenzeitung 1 (1947), S. 32, und O. Cullmann, a.a.O. S. 40, wiesen gleichzeitig in diesem Zusammenhang darauf hin, daß 1. Kor. 10,1f. eine Taufgnade vorausgesetzt ist, die einer ganzen Volksgemeinschaft als solcher, einschließlich aller ihrer Kinder, zuteil wird.

[1] S. u. S. 79f.

[2] Man erinnere sich, wie selten im AT die Beschneidung der männlichen Säuglinge ausdrücklich erwähnt wird.

[3] Eine Übersicht bei E. Lohmeyer, Das Urchristentum, 1. Johannes der Täufer, Göttingen 1932, S. 145.

beschäftigende Problem, zu ermitteln, wie bei der Proselytentaufe bezüglich der Kinder und Kleinstkinder verfahren wurde. Nun ist aber das Alter der Proselytentaufe umstritten. Obwohl die zahlreichen Berührungen zwischen urchristlicher Taufe und Proselytentaufe, von denen zu berichten sein wird, bereits in sich einen indirekten Beweis für das Vorhandensein der Proselytentaufe in neutestamentlicher Zeit darstellen, weil ein Einfluß des christlichen Ritus auf den jüdischen als ausgeschlossen gelten muß, ist es doch unerläßlich, einen Abschnitt über das Alter der Proselytentaufe voranzuschicken.

a) Das Alter der Proselytentaufe

Dem AT ist der Brauch, den übertretenden Heiden einem Tauchbad zu unterwerfen, unbekannt. Noch Philo und Josephus erwähnen beide die Proselytentaufe nicht. Soweit bisher bekannt war, taucht sie zuerst in rabbinischen Texten auf, und zwar in einer Diskussion der Schulen Schammais und Hillels[1], auf die wir noch zurückkommen müssen[2]; die Texte gehören der Zeit vor der Zerstörung Jerusalems (70 n. Chr.) an. Außerrabbinisch wird die Proselytentaufe von Orac. Sib. IV 162—170 (um 80)[3], ferner von Epiktet (um 94) erwähnt[4]. In die Zeit vor dem Bar-Kokhba-Aufstand[5] führt die Geschichte einer vornehmen Dame namens Valeria, die zusammen mit ihren Sklavinnen getauft wurde[6]. Überblickt man diese Reihe der bislang bekannten ältesten Zeugnisse, so versteht man, daß namentlich das Schweigen des Philo und des Josephus gelegentlich Anlaß zu Zweifeln gegeben hat, ob die Proselytentaufe bereits in die Tage der Urkirche zurückreiche.

---

1 Pes. 8,8 par. ʿEdh. 5,2; b. Pes. 92a. Vgl. ferner Tos. Pes. 7,13 (Zuckermandel 167) und Parallelen.

2 S. u. S. 33f.

3 S. u. S. 41 mit Anm. 2.

4 Dissertationes II 9,19—21 (H. Schenkl, Epicteti Dissertationes ab Arriano digestae, Leipzig 1916, S. 144). Für das Verständnis der Epiktetstelle ist zu beachten, daß *τὸ πάθος* (*ὅταν δ' ἀναλάβῃ τὸ πάθος τὸ τοῦ βεβαμμένου* Schenkl 144,16f.) sachlich die Beschneidung meint; vgl. G. Polster, Der kleine Talmudtraktat über die Proselyten, Angelos 2 (1926), S. 21 Anm. 1; J. Thomas, Le mouvement baptiste en Palestine et Syrie (150 av. J.-Chr.— 300 ap. J.-Chr.), Gembloux 1935, S. 361 Anm. 3.

5 A. Schlatter, Geschichte Israels von Alexander dem Großen bis Hadrian[3], Stuttgart 1925, S. 439.

6 Mekh. Ex. 12,48.

Und doch kann das aus den verschiedensten Gründen nicht bezweifelt werden. Wir stellen die entscheidende Beobachtung voran. Die Tora galt Israel allein. Die alttestamentlichen Vorschriften über levitische Reinheit und Unreinheit galten daher ausschließlich den Israeliten. Der Heide, der dem Gesetz nicht unterstand, konnte nach der noch im dritten nachchristlichen Jahrhundert nachweisbaren älteren Anschauung nicht im Sinne des Gesetzes unrein werden[1]. Nur seine Götzenbilder galten schon in prophetischer Zeit als unrein[2]. Wenn pharisäische Kreise — wir hören es von Daniel[3], Tobias[4] und Judith[5] — seit dem zweiten vorchristlichen Jahrhundert Speisen und Getränke von Heiden mieden, so nicht deshalb, weil sie die Heiden für levitisch unrein hielten, sondern weil die Speisen und Getränke mit heidnischem Kultus in Berührung gekommen und dadurch verunreinigt sein konnten (z.B. Wein durch Libation, Fleisch durch Opfer). Zu alledem stimmt, daß im 2. Jh. v. Chr. beim Übertritt eines Heiden zum Judentum die Beschneidung genügte und von einem Tauchbad nichts gesagt wird[6]. Erst gegen Ende des 1. Jh.s v. Chr. geht man dazu über, den Heiden persönlich Unreinheit zuzuschreiben; offenbar will man auf diese Weise Mischehen von Juden mit Heidinnen unterbinden[7]. Und zwar sind es die Hilleliten, die im Kampf gegen ihre konservativeren Gegner, die Schammaiten, der Heidin die permanente Unreinheit einer Menstruierenden zuschreiben[8]. Wir sind hier in der erfreulichen Lage, datieren zu können. Ein sehr oft wiederholter Bericht erzählt, daß der Hohepriester Schimʿon, der Sohn des Kamithos, am Versöhnungstage nicht amtieren konnte, weil er am Abend vorher bei eintretender Dunkelheit (d.h. als es zu spät war, um noch vor Sonnenuntergang ein Tauchbad zu nehmen) vom Speichel eines Arabers getroffen und dadurch verunreinigt worden war[9]. Schimʿon, der Sohn des Kamithos, war

---

[1] b. Pes. 92a (R. Joḥanan, gest. 279); j. Pes. 8,36b, 31.
[2] Jes. 30,22; Jer. 2,7.23; 3,2.9; 7,30; Ez. 36,18. Auch später: Jub. 22,16ff.; ʿA. Z. 3,6; Schab. 9,1.
[3] Da. 1,8.12. [4] Tob. 1,10f. [5] Jud. 12,2. [6] Jud. 14,10: Achior.
[7] Vgl. Test. Levi 14,6 (s.u. S. 31—33). [8] ʿEdh. 5,1; Nid. 4,3.
[9] Tos. Joma 4,20 (189); b. Joma 47a; j. Joma 1,38d, 6; j. Megh. 1, 72a, 49; j. Hor. 3, 47d, 11; Lev. r. 20, 7 zu 16, 1f. (ed. Stettin 1864, 53b); Num. r. 2, 22 zu 3, 4 (a.a. O. 11b); Tanḥ. 'aḥare moth (ed. Wien 1863, 164b, 32). — Die Variante „Speichel eines Sadduzäers" (b. Nid. 33b Bar.; Tos. Nid. 5,3 [645]) ist antisadduzäische Korrektur, vgl. J. Jeremias, Jerusalem zur Zeit Jesu II B 1, Leipzig 1929, S. 10 Anm. 3.

17—18 n. Chr. Hoherpriester. Damals also war die Ansicht der Hilleliten schon durchgedrungen; denn der Araber ist unrein, weil er durch seine Frau, die im permanenten Zustand der Nidda[1] ist, ständig verunreinigt wird[2]. Die weitere komplizierte (übrigens für das Verständnis der Apostelgeschichte wichtige) Geschichte der Satzungen über die Unreinheit der Heiden braucht uns hier nicht zu beschäftigen. Erwähnt sei nur, daß im NT die Unreinheit der Heiden an vielen Stellen vorausgesetzt wird[3]. Das Gesagte zeigt mit Sicherheit, daß die Proselytentaufe in vorchristliche Zeit zurückreicht; denn mit dem Augenblick, in dem eine Unreinheit der Heiden anerkannt war, war die Notwendigkeit eines Reinigungsbades beim Übertritt gegeben.

Von diesem festen chronologischen Ansatz aus wird eine bisher übersehene Stelle datierbar, die, ohne den Terminus zu gebrauchen, von der Proselytentaufe spricht und die das älteste Zeugnis für ihre Übung darstellen dürfte, das wir besitzen. Es handelt sich um Test. Levi 14, 6:

„Mit Dirnen und Ehebrecherinnen werdet ihr euch verbinden
und Töchter von Heiden zu Frauen nehmen,
sie reinigend mit gesetzwidriger Reinigung (*καθαρίζοντες αὐτὰς καθαρισμῷ παρανόμῳ*),
und eure Vermischung wird sein wie Sodom und Gomorrha."

Das Problem der Datierung der *Testamente der Zwölf Patriarchen* ist kürzlich zweifach neu aufgeworfen worden. Einerseits hat M. de Jonge die herkömmliche Sicht bestritten, daß das Werk eine jüdische Schrift vom Beginn des 2. Jh.s v. Chr. sei[4], die dann wohl schon jüdischerseits[5], sicherlich später christlicherseits

[1] Menstruierende.

[2] A. Büchler, The Levitical Impurity of the Gentile in Palestine before the Year 70, Jewish Quarterly Review 17 (1926/27), S. 1—81, hier S. 8.

[3] Mt. 8, 7 (als Frage zu lesen); Joh. 18, 28; Apg. 10, 28; 11, 12; 1. Kor. 7, 14; vgl. Gal. 2, 12.

[4] So zuletzt E. Bickerman, The Date of the Testaments of the Twelve Patriarchs, Journal of Biblical Literature 69 (1950), S. 245—260: 200—175 v. Chr.

[5] Als Beispiel seien genannt, weil unsere Stelle betreffend, W. Bousset, Die Testamente der zwölf Patriarchen II, ZNW 1 (1900), S. 187—193, und R. H. Charles, The Testaments of the Twelve Patriarchs, London 1908, S. LVII. 54f. Sie weisen Test. Levi 14—16 wegen der scharfen Drohweissagungen gegen Levi der späteren Makkabäerzeit (Charles: 70—50 v. Chr.) zu.

interpoliert wurde; seinerseits nimmt er die im 19. Jh. fast allgemein vertretene These wieder auf, daß es sich um eine christliche Schrift handele, die jüdische Quellen benutzt, und datiert sie um 200 n. Chr.[1]. Für unsere Stelle, Test. Levi 14, 6, braucht uns diese Streitfrage glücklicherweise nicht aufzuhalten, denn der jüdische Charakter dieses Verses geht aus dem Verbot der Mischehen mit Heidinnen hervor und ist unbestritten[2]. Andererseits haben die Qumranfunde die Gesamtschau der Testamente der Zwölf Patriarchen auf eine neue Basis gestellt. Bereits zu Beginn des Jahrhunderts hatte man aramäische, griechische und syrische Fragmente einer älteren Gestalt des Testaments des Levi[3] entdeckt. Nunmehr hat man in Qumran weitere aramäische Bruchstücke dieses älteren Testaments des Levi gefunden (Höhle 1 und 4)[4], darunter zwei, die sich mit Test. Levi 14, 1ff. berühren[5], ferner hebräische Fragmente eines Testaments des Naphthali und einer Jubiläen-Apokalypse (Höhle 4), die im griechischen Test. Levi 14—17 benutzt worden ist[6]. Dagegen hat man unter den Zehntausenden von Fragmenten (allein in Höhle 4 sind es mehr als 25000) von über 600 Handschriften, die in Qumran gefunden worden sind, keines entdeckt, das sich mit den übrigen 10 Testamenten berührte oder den Text der griechischen Testamente des Levi und des Naphthali böte[7]. Da ein 1955 veröffentlichtes Stück einer in Höhle 4 gefundenen Handschrift des älteren aramäischen Testaments des Levi ± 100 v. Chr. geschrieben ist[8], können wir

[1] M. de Jonge, The Testaments of the Twelve Patriarchs (Van Gorcum's Theologische Bibliotheek 25), Assen 1953.

[2] M. de Jonge, a.a.O. S. 127.

[3] R. H. Charles - A. Cowley, An Early Source of the Testaments of the Patriarchs, Jewish Quarterly Review 19 (1906/07), S. 566—583 (ar.); W. Wright, Catalogue of Syriac Manuscripts in the British Museum, acquired since the Year 1838, II, London 1871, S. 997 (syr.); R. H. Charles, The Greek Versions of the Testaments of the Twelve Patriarchs, Oxford 1908, S. 245—256 (ar., syr., gr.).

[4] D. Barthélemy - J. T. Milik, Qumran Cave I (Discoveries in the Judaean Desert I), Oxford 1955, S. 87—91; J. T. Milik, Le Testament de Lévi en araméen. Fragment de la grotte 4 de Qumrân, RB 62 (1955), S. 398—406.

[5] J. T. Milik, Le Testament de Lévi, a.a.O. S. 399.

[6] J. T. Milik, Bespr. M. de Jonge, The Testaments of the Twelve Patriarchs (Van Gorcum's Theologische Bibliotheek 25), Assen 1953, RB 62 (1955), S. 298.

[7] J. T. Milik, ebd.

[8] J. T. Milik, Le Testament de Lévi, a.a.O. S. 399.

heute mit Sicherheit sagen: Das aramäische Testament des Levi ist spätestens im 2. Jh. v. Chr. entstanden, die griechische Schrift „Testamente der Zwölf Patriarchen“ dagegen wohl erst erheblich später, vermutlich im judengriechischen Bereich[1]. Obwohl die Dinge noch im Fluß sind, sehen wir dank dieser Entdeckungen doch so weit klar, daß man mit allem Vorbehalt eine Vermutung über die Situation wagen kann, die in dem oben zitierten Passus aus dem griechischen Test. Levi 14, 6 vorausgesetzt ist, und zwar auf Grund des Partizipialsatzes *καθαρίζοντες αὐτὰς καθαρισμῷ παρανόμῳ*. Sein Verfasser bekämpft die Einführung der Proselytentaufe, weil er fürchtet, daß sie die Mischehen begünstige, und er beruft sich darauf, daß ihr die Schriftgrundlage fehle (*παρανόμῳ*). In der Tat wissen wir, daß die Beibringung des Schriftbeweises für die dem AT unbekannte Proselytentaufe den jüdischen Theologen große Mühe bereitet hat[2]. Der genannte Partizipialsatz dürfte daher aus der Zeit stammen, in der die Erklärung der Heiden für levitisch unrein eine umstrittene Neuerung war, d.h. aus dem ausgehenden 1. Jh. v. Chr. Trifft diese Vermutung zu, dann hätten wir in Test. Levi 14, 6 den bisher vermißten direkten Beleg für die Übung der Proselytentaufe in vorchristlicher Zeit vor uns.

Für alles Weitere können wir uns kurz fassen. Über die sich zeitlich anschließenden ältesten rabbinischen Nachrichten über die Proselytentaufe ist das Notwendige von Billerbeck I 102—113 gesagt worden: eine Diskussion der Schulen Schammais und Hillels (die Wirksamkeit dieser beiden Lehrer selbst fällt in die letzten Jahrzehnte des 1. Jh.s v. Chr.), die die Proselytentaufe als unangefochtenen Ritus voraussetzt[3], datiert die Anfänge „mit

---

[1] Dafür spricht m. E. die unpalästinische Personifikation von abstrakten Begriffen in den griechischen Testamenten der zwölf Patriarchen, die sich auch bei Paulus findet.

[2] S. u. S. 37f.

[3] Pes. 8, 8 par. ʿEdh. 5, 2; b. Pes. 92a. — Tos. Pes. 7, 13 (167), j. Pes. 8, 36b, 47f. und j. Naz. 8, 57a, 48f. fügen einen konkreten Vorfall an: „Es waren in Jerusalem (heidnische) Soldaten und Wächter von *ṣirin* (Toren?), die (am 14. Nisan) das Tauchbad nahmen und am Abend am Passamahl teilnahmen.“ Tradent ist nach der Erfurter Handschrift der Tosäphta und nach j. Naz. 8, 57a, 48f. der als besonders zuverlässig bekannte R. ʾÄliʿäzär bän Jaʿaqobh d. Ä. (um 90), nach j. Pes. 8, 36b, 47 sein Sohn. Das hohe Alter dieser Nachricht geht daraus hervor, daß sie die Herrschaft der älteren, schammaitischen Auffassung voraussetzt, die den Heiden nur eine leichtere Unreinheit als die hillelitische Theorie (über diese s. S. 30, vgl. 34) zuschrieb und daher erlaubte, daß das Tauchbad am Tage der Beschneidung

Sicherheit in die vorchristliche Zeit"[1]. Bestätigend kommt hinzu, daß Paulus 1. Kor. 10,1f. die Kenntnis eines offenbar aus dem Lehrhause des Rabban Gamli'el I. (bei dem er in den zwanziger Jahren studierte) stammenden Lehrsatzes verrät, der die Proselytentaufe biblisch begründete[2]. Darüber hinaus spricht große Wahrscheinlichkeit dafür, daß sich die Auffassung der Hilleliten, die das Proselytentauchbad durch einen Zwischenraum von sieben Tagen von der Beschneidung trennten und dadurch zum entscheidenden Übertrittsakt erhoben[3], schon in vorneutestamentlicher Zeit durchgesetzt hat[4]. Schließlich zeigen, wie bereits erwähnt, die mannigfachen Berührungen zwischen der urchristlichen Taufe und der Proselytentaufe, daß die letztere die ältere ist; denn daß der Ritus erst in einer Zeit entstand, in der schon die christliche Taufe geübt wurde, darf als ausgeschlossen gelten. Das Schweigen des Philo und des Josephus ist demnach als Zufall zu bewerten. In der Tat sind fast alle Forscher, die sich in den letzten 60 Jahren mit dem Problem des Alters der Proselytentaufe beschäftigt haben, zu dem Ergebnis gekommen, daß sie in vorchristlicher Zeit in Übung gekommen sei[5].

b) Die Berührungen zwischen urchristlicher Taufe und Proselytentaufe

Wer sich mit der Proselytentaufe näher beschäftigt, ist überrascht über die Fülle der Berührungen mit der urchristlichen Taufe.

---

genommen wurde (s. J. Jeremias, Proselytentaufe und Neues Testament, Theologische Zeitschrift 5 [1949], S. 418—428). Dieser Vorfall könnte der Anlaß der Pes. 8, 8 berichteten Diskussion zwischen den Schammaiten und den Hilleliten gewesen sein.

[1] Billerbeck I 103. Sperrung von B. [2] S. u. S. 38. [3] Billerbeck I 104f.

[4] Die Hilleliten begründeten die Forderung des siebentägigen Zwischenraums zwischen Beschneidung und Tauchbad damit, daß sie den Heiden Leichenunreinheit zuschrieben; übereinstimmende Angaben des NT (Joh. 18, 28, vgl. Mt. 8, 8) und des Josephus (Ant. XVIII 4, 3 § 94, auf die Zeit vor 37 n. Chr. bezüglich) lassen erkennen, daß bereits in neutestamentlicher Zeit die Wohnungen der in Palästina lebenden Heiden als durch Leichenunreinheit verunreinigt galten (vgl. Billerbeck II 838f.; Kel. 1, 8).

[5] F. Weber 1897; S. Krauß 1902; A. Seeberg 1905; E. Schürer 1909; W. Brandt 1910; H. L. Strack 1911; G. Beer 1912; I. Abrahams 1917; P. Billerbeck 1922; A. Oepke 1928; F. Gavin 1928; J. Leipoldt 1928; H. H. Rowley 1940; H. G. Marsh 1941; E. Stauffer 1941; F. J. Leenhardt 1946; W. C. van Unnik 1947; O. Cullmann 1948; W. F. Flemington 1948; W. Michaelis 1949; T. W. Manson 1949; H. Sahlin 1949; T. F. Torrance 1954; D. Daube 1956; W. Foerster 1956; B. Neunheuser 1956.

Zunächst ist festzustellen, daß die urchristliche Taufterminologie die Herkunft der urchristlichen Taufe aus dem jüdischen Bereich verrät. Das gilt schon für das Verbum *βαπτίζειν* und seine Derivate, das im nichtjüdischen Hellenismus nirgendwo in sakraltechnischem Sinne gebraucht wird[1]; es entstammt judengriechischem Sprachgebrauch[2]. Vollends ist die Verwendung des Mediums (*βαπτίζεσθαι*[3], *ἀπολούεσθαι*[4]) ebenso ungriechisch[5] wie gut judengriechisch[6]. Typisch jüdische Taufterminologie ist auch die Verwendung der Präposition *εἰς τὸ ὄνομα*; sie ist Wiedergabe von *l^e šem*, womit bei Riten aller Art die Intention des Ritus eingeführt wird[7].

Wenden wir uns sodann dem Vollzug der Taufe zu, so fallen zunächst die Entsprechungen im Taufunterricht auf. Zwar finden sich hierüber im NT nur spärliche und zumeist indirekte Nachrichten; um so bedeutsamer ist, daß diese wenigen Einzelheiten fast durchweg ihre Entsprechung im Ritus der Proselytentaufe haben.

Unlängst hat der bekannte Rabbinist D. Daube den b. Jebh. 47a.b (Bar.) überlieferten „Taufkatechismus" einer scharfsinnigen Analyse unterzogen[8]. Er findet, der Reihenfolge des Textes nachgehend, ein fünfteiliges Unterrichtsschema („pattern of instruction"): a) Prüfung der Motive für den Übertritt; b) Belehrung über die Gebote; c) über die Liebespflicht; d) über die Strafen;

---

[1] A. Oepke, Art. *βάπτω κτλ.*, ThWNT I (1933), S. 530, 8—10.

[2] LXX 4. *Βασ.* 5, 14; Sir. 34 [31], 25; Jud. 12, 7.

[3] 1. Kor. 10, 2 (𝔓[46] B K al Or, früh in das Passiv verwandelt); Apg. 22, 16.

[4] 1. Kor. 6, 11.

[5] J. Leipoldt, Die altchristliche Taufe religionsgeschichtlich betrachtet, WZU Leipzig 3 (1953/54), S. 65.

[6] Jud. 12, 7 *ἐβαπτίζετο*. Dieses Medium ist Wiedergabe von hb. *ṭabhal*, ar. *ṭ^e bhal*, das im Qal die Bedeutung „das Tauchbad vornehmen", „sich untertauchen" hat.

[7] Die Wendung *βαπτίζειν εἰς τὸ ὄνομα* hat mit dem Sprachgebrauch des hellenistischen Bankwesens, in dem *εἰς τὸ ὄνομα* „auf das Konto" bedeutet (so zuletzt A. Oepke, a. a. O. S. 537), nichts zu tun. Vielmehr ist *εἰς τὸ ὄνομα*, wie schon die Übersetzungsvarianten *ἐπὶ τῷ ὀνόματι* Apg. 2,38 bzw. *ἐν τῷ ὀνόματι* 10, 48 zeigen, Übersetzung der Präposition *l^e šum*, *l^e šem* „für", „mit Rücksicht auf", mit der in der rabbinischen Literatur die bei einer kultischen Handlung wie Opfer, Tauchbad usw. beabsichtigte Intention eingeführt wird (Billerbeck I 1054f.; IV 744).

[8] D. Daube, The New Testament and Rabbinic Judaism (Jordan Lectures in Comparative Religion 2), London 1956, S. 106—140 (A Baptismal Catechism).

e) über den Lohn und die kommende Welt. Die Urkirche scheint, wenn wir Apg. 2,37—42 glauben dürfen, in der allerältesten Zeit einen eigentlichen Taufunterricht nicht geübt zu haben — begreiflich genug, da die Juden, die sich der Gemeinde anschlossen, zunächst im Synagogenverband blieben und sich nur durch die Anerkennung Jesu als des Messias von ihren Glaubensgenossen unterschieden. Sehr bald jedoch, spätestens mit dem Übergang des Christentums auf nichtjüdisches Gebiet, mußte sich die Notwendigkeit eines Taufunterrichts herausstellen. Gewiß dürfte Daube zu weit gehen, wenn er auf Grund von Beobachtungen am katechetischen Stil (z.B. Verwendung des imperativischen Partizips), am Vokabular und am Bildmaterial des NT urteilt: „On the whole, then, the Jewish scheme was taken over"[1]; wir wissen m.E. zu wenig Sicheres über das urchristliche Taufkatechumenat, um so bestimmt urteilen zu können. Aber daß die Berührungen zwischen dem jüdischen und dem urchristlichen Katechumenenunterricht eng waren, wird man sagen dürfen. Denn daß auch die Urkirche prüfte, ob ein Hindernis für die Zulassung zur Taufe vorlag, ist sehr wahrscheinlich, wie wir noch sehen werden[2]. Daß der Taufe eine sittliche Belehrung voranging, die das Zwei-Wege-Schema (Did. 1—6) entfaltete, wird uns Did. 7,1 bezeugt[3]. Daß weiter auch in der urchristlichen Taufparänese das Liebesgebot eine beherrschende Stelle einnahm, darf aus dem 1. Petrusbrief gefolgert werden[4], auch wenn man in diesem Brief nicht die Verarbeitung einer Taufansprache oder gar einer Taufliturgie sieht, sondern die zahlreichen Anklänge an die Taufterminologie daraus erklärt, daß der Brief an die durch einen kürzlich erfolgten großen missionarischen Einsatz[5] gewonnenen Neubekehrten gerichtet ist. Und daß schließlich zum urchristlichen Taufunterricht auch die eschatologische Strafe und die eschatologische Vergeltung sowie die kommende Welt gehörten, erfahren wir mit Sicherheit aus Hebr. 6,2; zählt doch dieser wichtige Vers die vier wesentlichsten Stücke des urchristlichen Taufunterrichts, wie er in der Gemeinde der Adressaten gehandhabt wurde, auf, darunter „Totenauferstehung und ewiges Gericht".

[1] A.a.O. S. 125. [2] S. u. S. 65—67.
[3] Vgl. J. Leipoldt, a.a.O. S. 63.
[4] 1, 22f.; 2, 17; 3, 8—12; 4, 7b—9.
[5] Vgl. die Aufzählung der Provinzen 1. Petr. 1, 1.

Noch deutlicher als diese Berührungen zwischen urchristlichem Taufunterricht und Proselytenkatechumenat sind die Entsprechungen beim *äußeren Vollzug der Taufe*. Hier wie dort ist die Taufe volle Untertauchtaufe[1]; hier wie dort wird fließendes Wasser bevorzugt, aber nicht unbedingt gefordert[2]; hier wie dort legt, zum mindesten mancherorts, der Täufling bei der Taufe ein Sündenbekenntnis ab[3]. Besonders beweiskräftig ist die Feststellung, daß christliche Taufe und Proselytentaufe sich bis in solche technischen Einzelheiten wie die Vorschrift, daß die Frauen vor der Taufe die Haare auflösen und den Schmuck ablegen sollten, entsprachen[4].

Zu diesen Berührungen der urchristlichen Taufe mit der Proselytentaufe in der Terminologie, im Taufunterricht und im Taufritus gesellen sich schließlich Entsprechungen in der *Taufdeutung und ihrem Bildmaterial*.

Die Einführung der Proselytentaufe hat sich, wie wir sahen[5], nicht ohne Widerstände vollzogen. Man wandte gegen sie ein, daß

---

[1] Christlich: Röm. 6, 4 (συνετάφημεν); Kol. 2, 12 (συνταφέντες); vgl. ferner das Medium 1. Kor. 6, 11 (ἀπελούσασθε); Apg. 22, 16 (βάπτισαι); 1. Kor. 10, 2 nach der besser bezeugten Lesart (ἐβαπτίσαντο 𝔓46 B K al Or); pseudokl. Hom. 9, 23, 2 (βαπτισάμενοι Rehm 141, 12). Die Einwände von E. Stommel, „Begraben mit Christus" (Röm. 6, 4) und der Taufritus, Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte 49 (1954), S. 1—20, haben mich nicht überzeugt; die geringe Tiefe der Piscinen des Westens beweist m.E. nur, daß man vom Untertauchen frühzeitig abgekommen ist. — Rabbinisch: Untertauchen einschließlich des Kopfes, vgl. b. 'Er. 4b (I. Abrahams, 'How did the Jews baptize?', Journal of Theological Studies 12 [1910/11], S. 609—612).

[2] Christliche Taufe: Did. 7, 1—3. — Proselytentaufe: Billerbeck I 108f. unter III—IV; Orac. Sib. IV 165 (s. u. S. 41). Mit Recht betont J. Leipoldt, a.a.O. S. 64, daß allein schon das Interesse an solchen Äußerlichkeiten auf jüdischen Einfluß hinweist.

[3] Christlich: 1. Petr. 3, 21 (nach der wahrscheinlichsten Übersetzung: „Bitte um ein gutes Gewissen"); Aristides von Athen, Apol. 17, 4 (s. u. S. 82f.). — Jüdisch: Orac. Sib. IV 165—170 (s. u. S. 41); Qoh. r. zu 1, 8 (s. u. S. 40 Anm. 7).

[4] Christlich: Hippolyt, KO 16, 6 (koptisch Kan. 46, Till-Leipoldt 19; arabisch Kan. 34, Périer-Périer 603 [53]; äthiopisch Kan. 34, Duensing 55); Test. Dom. II 8 (Rahmani 126); Can. Hippol. 19, 7 (Riedel 211). Der lateinische Text ist zu dieser Stelle nicht erhalten. — Rabbinisch: b. B. Q. 82a. b. — Vgl. die vorzügliche Untersuchung von W. C. van Unnik, Les cheveux défaits des femmes baptisées. Un rite de baptême dans l'Ordre Ecclésiastique d'Hippolyte, Vigiliae Christianae 1 (1947), S. 77—100, in der er überzeugend die Abhängigkeit dieser christlichen Taufvorschrift vom Ritus der Proselytentaufe nachwies.

[5] S. o. S. 31—33 zu Test. Levi 14, 6.

sie nicht in der Schrift begründet sei. In der Tat: nirgendwo fand sich im AT eine Vorschrift, die ein Tauchbad des übertretenden Heiden befahl. Alte rabbinische Diskussionen[1] lassen noch erkennen, welche Schwierigkeit es den hillelitischen Schriftgelehrten bereitete, die fehlende Schriftgrundlage beizubringen. Man half sich so, daß man von Num. 15,14 ausging: „Er (der Fremdling) soll ebenso verfahren, wie ihr es tut"; diesen Satz deuteten die Hilleliten dahin, daß der Proselyt in gleicher Weise in den Sinai-Bund aufgenommen werden solle, wie einst das Volk Israel am Sinai[2]. Also postulierten sie, daß das Volk Israel am Sinai vor der Aufnahme in den Bund ein Tauchbad genommen hatte. Davon steht zwar im Buche Exodus nichts. Aber man erschloß dieses Tauchbad aus Ex. 24,8, wo es heißt: „Moses nahm Blut und besprengte das Volk damit." Denn: „Es ist gültige Lehrtradition, daß es keine Sprengung ohne (vorheriges) Tauchbad gibt."[3] Damit war die Schriftgrundlage für die Proselytentaufe beigebracht[4]. Auf diese Weise entstand der Lehrsatz von der Taufe der Wüstengeneration vor dem Heilsempfang am Sinai. 1. Kor. 10,1—2 zeigt uns, daß dieser für die Proselytentaufe grundlegende Lehrsatz von der Taufe der Wüstengeneration schon Paulus, dem Schüler des Hilleliten Gamli'el I., geläufig war[5]. Er wandte ihn auf die christliche Taufe an: sahen die jüdischen Theologen in dieser Taufe der Wüstengeneration das Vorbild der Proselytentaufe, so Paulus den Typus der christlichen Taufe.

Wir wenden uns einem zweiten grundlegenden Lehrsatz der jüdischen Konversionstheologie zu. Die theologische Deutung des Übertritts faßt sich in dem oft zitierten Satz zusammen: „Der

---

[1] Sie sind ausführlich von mir wiedergegeben in: Der Ursprung der Johannestaufe, ZNW 28 (1929), S. 316—318.

[2] b. Ker. 9a par. 81a, zitiert a.a.O. S. 316f.

[3] b. Jebh. 46b; ferner b. Ker. 9a par. 81a. Ein Versuch, das Tauchbad der Wüstengeneration vor der Bundesschließung aus Ex. 19, 10 zu erschließen, wird b. Jebh. 46b abgelehnt, weil es sich um ein profanes Tauchbad handeln könnte, vgl. a.a.O. S. 318.

[4] Jedenfalls für die Hilleliten. Die Schammaiten lehnten diese Argumentation ab (b. Jebh. 46a: R. 'Äliʿäzär bän Hyrkanos).

[5] A. Merx, Das Evangelium Matthaeus nach der syrischen im Sinaikloster gefundenen Palimpsesthandschrift (Die vier kanonischen Evangelien nach ihrem ältesten bekannten Texte II 1), Berlin 1902, S. 40f.; J. Jeremias, Der Ursprung der Johannestaufe, ZNW 28 (1929), S. 312—320; H. Sahlin, Studien zum dritten Kapitel des Lukasevangeliums (Uppsala Universitets Årsskrift 1949, 2), Uppsala 1949, S. 113.

Proselyt gleicht bei seinem Übertritt (zum Judentum) einem eben geborenen Kinde."[1] Dieser (früh auch juristisch ausgedeutete) Vergleich des Proselyten mit einem neugeborenen Kinde hatte ursprünglich rein religiösen Sinn[2] und besagte, daß der Übertritt zum Judentum den Beginn eines völlig neuen Lebens, eine Neuschöpfung, bewirke[3]. Wie alt dieser Lehrsatz ist, ergibt sich daraus, daß bereits in der vorchristlichen jüdisch-hellenistischen Propagandaschrift *Joseph und Aseneth* der übertretenden Aseneth verheißen wird: *ἀνακαινισθήσῃ καὶ ἀναπλασθήσῃ καὶ ἀναζωοποιηθήσῃ*[4]; der Übertritt bedeutet also Erneuerung, Neuschöpfung, Wiederbelebung. Derselbe Gedanke begegnet dann wieder in der ältesten rabbinischen Äußerung über die Proselytentaufe, Pes. 8,8[5]. An dieser Stelle begründen die Hilleliten ihre Forderung, daß der Proselyt erst 7 Tage nach der Beschneidung getauft werden dürfe, mit dem seltsamen Satz: „Wer sich von seiner Vorhaut trennt, trennt sich gleichsam vom Grabe (*qäbhär*)." Diese Wendung, die als Bezeichnung für die Aufhebung der levitischen Unreinheit ohne jede Analogie ist, hatte ebenfalls zunächst rein religiösen Sinn und besagte, daß der Proselyt wie einer sei, der aus dem Grabe auferstehe, bzw. (da *qäbhär* auch den Mutterschoß bezeichnet) wie

---

[1] b. Jebh. 48b (Bar.) par. Ger. 2,6f.; ferner b. Jebh. 22a. 62a. 97b; b. Bekh. 47a.

[2] Billerbeck II 423; G. F. Moore, Judaism in the First Centuries of the Christian Era I, Cambridge (Mass.) 1927, S. 334f.; J. Jeremias, Jerusalem zur Zeit Jesu II B 2, Göttingen 1937, S. 196f.; H. Sahlin, a.a.O. S. 115f. Die juristische Ausdeutung des Satzes, daß der übertretende Heide (rechtlich, z.B. eherechtlich) wie eben geschaffen zu betrachten sei, nämlich „ohne Vater und Mutter und (sonstige) Verwandte" (Raschi zu b. Sanh. 57b Bar.), ist sekundär (vgl. J. Jeremias, ebd.).

[3] Gen. r. 39 (gegen Ende) zu 12,5: „Jeder, der einen Heiden nähert (zum Proselyten macht), der ist, als ob er ihn geschaffen hätte"; Cant. r. 1 zu 1,3: „Wer ein Geschöpf unter die Fittiche der *Š^ekhina* bringt, dem rechnet man es so an, als hätte er es geschaffen, gebildet und geformt."

[4] 15 (ed. P. Batiffol, Le livre de la Prière d'Aseneth [Studia Patristica 1—2], Paris 1889—90, S. 61,5). Das vorchristliche Alter der Schrift geht namentlich daraus hervor, daß sie die Proselytentaufe noch nicht kennt, vgl. G. D. Kilpatrick, The Last Supper, Expository Times 64 (1952/53), S. 4—8, hier S. 4f.; J. Jeremias, Die missionarische Aufgabe in der Mischehe (I Cor 7_{16}), in: Neutestamentliche Studien für Rudolf Bultmann (Beihefte zur ZNW 21), Berlin 1954 = [2]1957, S. 255—260. Zum Propagandacharakter: J. Jeremias, Jesu Verheißung für die Völker, Stuttgart 1956, S. 10.

[5] Über das hohe Alter der Stelle s. o. S. 33 Anm 3

einer, der eben geboren wurde[1]. Der Übertritt ist also „a passage from death to life“[2], eine Totenauferstehung bzw. eine Neugeburt. Dementsprechend heißt es, daß die Proselyten Menschen sind, die aus dem Grabe auferstanden sind[3], und begegnet als Name eines Proselyten *Njpṭjjs* (= νεόφυτος) „der Neugeborene“[4]. Diese Neuwerdung erfolgte dadurch, daß „man (Gott) ihm (dem Proselyten) (beim Übertritt) alle seine Sünden vergibt“[5]. Das Alter dieses Lehrsatzes ergibt sich daraus, daß schon im 1. Jh. v. Chr. erzählt wird, wie der Übertritt der Aseneth zum Judentum durch ein Sündenbekenntnis eingeleitet wurde[6]. Der Midhrasch bietet ein konkretes Beispiel für die Verbindung des Übertritts zum Judentum mit einem Sündenbekenntnis[7]. Einen außerrabbinischen

---

[1] E. Baneth, in: Mischnaioth II, Berlin 1920, S. 227 Anm. 56; D. Daube, The New Testament and Rabbinic Judaism (Jordan Lectures in Comparative Religion 2), London 1956, S. 110.

[2] D. Daube, ebd.

[3] Qoh. r. zu 8,10 (ed. Stettin 1864, 112a).

[4] b. Jebh. 98a. Vgl. B. J. Bamberger, Proselytism in the Talmudic Period, Cincinnati 1939, S. 245.264.

[5] j. Bik. 3,65c, 61; Midhr. Sam. 17 § 1 zu 13,1. Vgl. b. Jebh. 48b (Bar.) par. Ger. 2,6 (Billerbeck II 423).

[6] Joseph und Aseneth 12f. (Batiffol [S. 39 Anm. 4] 54,21—58,11).

[7] Qoh. r. zu 1,8 (ed. Stettin 1864, 70a, 30–70b, 5): „Ein Ereignis mit einer Frau, die zu R. ʾÄliʿäzär (um 90 n. Chr.) kam, um zum Judentum überzutreten (*lhtgjjr*). Sie sprach zu ihm: ‚Rabbi, nähere mich!‘ Er sagte zu ihr: ‚Zähle deine Taten auf!‘ Sie sagte: ‚Mein jüngster Sohn (stammt) von meinem ältesten Sohn.‘ Er schrie sie an. Sie ging zu R. Jehoschuaʿ (um 90), und er nahm sie an. Da sagten seine Schüler zu ihm: ‚R. ʾÄ. weist ab und du nimmst an?‘ Er sagte zu ihnen: ‚Nachdem sie sich entschloß überzutreten, *ʾjnh ḥjh lʿwlm* lebt sie keinesfalls (mehr lange)‘, vgl. Prov. 2,19 ‚Alle, die zu ihr eingingen, werden nicht umkehren‘, und wenn sie umkehren, ‚werden sie die Lebenspfade nicht erreichen‘.“ Hier wird eindeutig gesagt, daß vor dem Übertritt ein Sündenbekenntnis gefordert wird: „Zähle deine Taten auf!“ Freilich zieht dieses Bekenntnis nach dem vorliegenden Text nicht die Vergebung nach sich, sondern es wird erwartet, daß die Frau bald nach dem Übertritt stirbt. Es fragt sich jedoch, ob das abschließende Schriftzitat ursprünglich ist, denn die Dirne in Prov. 2,19 („alle, die zu ihr eingingen“) wird (z. B. b. ʿA. Z. 17a) auf die Häresie gedeutet, so daß ein Widerspruch entsteht: der Anfang des Textes sieht in der Frau eine übertretende Heidin, der Schluß eine umkehrende Häretikerin. Sieht man von dem sekundären Schriftzitat ab, so könnten die Worte *ʾjnh ḥjh lʿwlm* bedeuten: „so lebt sie keinesfalls mehr“, d. h. so wird sie betrachtet, als ob sie früher nicht gelebt hätte (A. Wünsche, Der Midrasch Kohelet [Bibliotheca Rabbinica 1], Leipzig 1880, S. 163). So versteht auch D. Daube, The New Testament and Rabbinic Judaism (Jordan Lectures 2), London 1956, S. 113 Anm. 1, da er unsere Stelle als Beleg dafür anführt, daß dem Proselyten beim Übertritt die Sünden vergeben werden. (Leider

Beleg aus der Zeit um 80 n. Chr. für die Vermittlung der Vergebung durch die Taufe bietet Orac. Sib. IV 162ff.:

165 „Badet den ganzen Körper in immer fließenden Flüssen[1],
166 und reckt die Hände zum Himmel, Vergebung
167 dessen erbittend, was ihr getan!“[2]

Knapp zusammengefaßt werden alle diese Aussagen über die Wirkungen des Übertritts zum Judentum in der häufig gebrauchten Formel, daß der Proselyt von der Taufe an in Heiligkeit (*biq*^{e}*dhušša*) ist[3].

Wie stark der Gedanke, daß der Übertritt den Beginn eines völlig neuen Lebens bedeutete, in das Bewußtsein der großen Menge eingedrungen war, beweisen die zahlreichen inschriftlichen und literarischen Belege für die Namensänderungen von Proselyten. Dieser Brauch geht bis weit in die Jahrhunderte vor Einführung der Proselytentaufe zurück. Der älteste Beleg stammt aus Ägypten: auf einer jüdisch-aramäischen Urkunde aus Assuan vom Jahre 420 v. Chr. kommt ein Ägypter namens As-Hor vor, der vier Jahre später, 416 v. Chr., Nathan heißt; offenbar war er inzwischen zum Judentum übergetreten[4]. In der eben erwähnten Schrift Joseph und Aseneth (1. Jh. v. Chr.) heißt es: *καὶ οὐκέτι ἀπὸ τοῦ νῦν κληθήσῃ Ἀσενέθ, ἀλλ' ἔσται τὸ ὄνομά σου πόλις καταφυγῆς*[5].

---

führt die Parallelstelle b. ʿA. Z. 17a nicht weiter. Sie lautet: „Eine Frau kam vor Rabh Ḥisda [gest. 309 n. Chr.] und sagte zu ihm, das Geringste vom Geringen, was sie getan habe, sei, daß ihr jüngster Sohn von ihrem ältesten stamme. Und Rabh Ḥisda sagte in Bezug auf sie: ‚Besorgt ihr das Sterbekleid!‘ Aber sie starb nicht.“)

[1] Vgl. Apg. 16, 13.

[2] Text: J. Geffcken, Die Oracula Sibyllina (GCS 8), Leipzig 1902, S. 100f.; A. Kurfeß, Sibyllinische Weissagungen, München 1951, S. 120. Der Imp. Aor. *λούσασθε* (Z. 165) zeigt, daß an ein einmaliges Bad gedacht ist; deshalb kann die Stelle nicht auf die Bäder der jüdischen Täufersekten bezogen werden. Auf die Proselytentaufe deuten die Stelle auch: E. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi III[4], Leipzig 1909, S. 173; J. Leipoldt, Die urchristliche Taufe im Lichte der Religionsgeschichte, Leipzig 1928, S. 18f.; F. M. Derwacter, Preparing the Way for Paul. The Proselyte Movement in Later Judaism, New York 1930, S. 106; A. Oepke, Art. *βάπτω κτλ.*, ThWNT I (1933), S. 533, 18—20; W. F. Flemington, The New Testament Doctrine of Baptism, London 1948, S. 5.

[3] Belege s. u. S. 55 Anm. 1.

[4] E. Schürer, a.a.O. III[4], S. 29. 185.

[5] 15 (Batiffol [S. 39 Anm. 4] 61, 9f.).

In die Zeit vor 70 n. Chr. gehört die Jerusalemer Inschrift der Proselytin *Mrjh*[1]; da Maria ein jüdischer Frauenname ist, wird die Verstorbene ihn beim Übertritt angenommen haben. Entsprechendes gilt von dem ammonitischen Proselyten Jehudha (um 90 n. Chr.)[2] und dem ägyptischen Proselyten Binjamin[3]. Auf der Grabinschrift (3. Jh. n. Chr.) einer im Alter von 86 Jahren verstorbenen Beturia (= Veturia) Paucla, die noch als siebzigjährige Greisin zum Judentum übertrat, lesen wir: *proselita an(nos) XVI nominae Sara* (Z. 6f.)[4]; die alte Frau hat sich also in den letzten 16 Jahren ihres Lebens Sara genannt. Die rabbinischen Belege runden das Bild ab. Wiederholt wird im Talmud ein Rabh Jiṣḥaq bar Ja'aqobh bar giore (der Sohn der Proselyten) erwähnt[5]. Aus dem Plural giore ergibt sich, daß beide Eltern dieses Schriftgelehrten Proselyten waren; der Vater hat den jüdischen Namen Jakob sicherlich beim Übertritt angenommen. Ähnliches gilt im Falle des Rabh Schemu'el bar Jehudha (um 300), der die Teilnahme an einem Gericht, vor dem die Ḥaliṣa[6] stattfinden sollte, mit der Begründung ablehnte, er sei Proselyt[7]; auch sein Vater wird den jüdischen Namen Jehudha nicht aus seiner heidnischen Vergangenheit mitgebracht haben. Selbst in die Schriftdeutung wird der Brauch der Namensänderung eingetragen. Zu Gen. 14,14: „Abraham ... bewaffnete seine erprobten Leute (*ḥanikhaw*)" bemerkt der Midhrasch: „*ḥanikhaw* bedeutet ‚Männer seines Namens (*ḥanikhatho*)'. Sie hießen Abraham wie er."[8] Da es sich bei den „Erprobten" um Abrahams Sklaven handelt, nimmt der Midhrasch mit Hilfe eines Wortspiels an, daß Abraham sie bekehrte und daß sie seit dem Übertritt seinen Namen führten. Die Belege zeigen, daß die Proselyten mit Vorliebe Namen der Erzväter und Erzmütter annahmen.

Es ist im Blick auf das Neue Testament besonders lehrreich, noch einmal die verschiedenen Wendungen und Bilder zusammenzustellen, mit denen die Wirkung des Übertrittes, der bei männ-

---

[1] S. Klein, Jüdisch-palästinisches Corpus Inscriptionum, Wien-Berlin 1920, S. 24f. Nr. 50; CII II 321f. Nr. 1390.

[2] Jadh. 4,4; Tos. Jadh. 2,17f. (683); b. Ber. 28a (Bar.).

[3] Tos. Qid. 5,4 (342). Zur Namensform Minjamin, die die Erfurter Hs. bietet, vgl. R. de Vaux, Binjamin-Minjamin, RB 45 (1936), S. 400—402; J. Jeremias, Jerusalem zur Zeit Jesu II B 2, Göttingen 1937, S. 194 Anm. 50.

[4] CII I 383f. Nr. 523; vgl. E. Diehl, Lateinische altchristliche Inschriften (Kleine Texte 26—28)², Bonn 1913, S. 62 Nr. 363; ILCV II 4897. — Schwerlich gehört hierher die Inschrift CII I 340f. Nr. 462, ebenfalls aus dem 3. Jh. n. Chr., deren Text lautet: *Felicitas proselita ann. uinuenn. peregrina quae uixit ann(os) XLVII Patronus uene (= bene) merenti*. A. Deißmann konjizierte für ANNUINUENN: *ann. VI Nue(mi)n* „(Proselytin) seit 6 Jahren, namens Naemi"; ganz anders jedoch und überzeugend E. Diehl, ILCV II 4915: *ann. uinuenn.* (= *quinquennium* oder *quinquennalis*) „seit 5 Jahren".

[5] b. 'Er. 62a; b. M. Q. 18a Ende; b. Keth. 46a Ende; b. Chull. 101b, vgl. b. Ta'an. 29b.

[8] Schuhausziehen bei Verweigerung der Leviratsehe.

[6] b. Jebh. 101b.

[7] Gen. r. 43,2 zu 14,14 (ed. Stettin 1864, 88a, 15).

lichen Personen durch Beschneidung und Taufe, bei weiblichen durch die Taufe allein erfolgte, umschrieben wurde. Wir notieren dabei jeweils die neutestamentlichen Parallelen.

Der übertretende Heide, der bisher fern von Gott war, ist ihm jetzt nahegekommen (s. S. 39 Anm. 3; vgl. Eph. 2,13). Er war tot (s.o. S. 39; vgl. Eph. 2,1), lag gewissermaßen im Grabe (s.o. S. 39f.; vgl. 1. Klem. 38,3) und ist aus den Toten auferweckt (ebd.; vgl. Kol. 3,1 u.a.). Eine Neuschöpfung hat stattgefunden, ein *ἀνακαινίζεσθαι*, ein *ἀναπλάσσεσθαι*, ein *ἀναζωοποιεῖσθαι* (s. o. S. 39; vgl. *καινὴ κτίσις* Gal. 6,15; 2. Kor. 5,17). Damit ist seine Vergangenheit ausgelöscht, er ist in eine völlig neue Existenz eingetreten, gleicht einem eben geborenen Kinde (s. o. S. 39f.; vgl. 1. Petr. 2,2 *ὡς ἀρτιγέννητα βρέφη*), ist ein *νεόφυτος* (s. o. S. 40; vgl. 1. Tim. 3,6)[1]. All das geschah dadurch, daß dem Heiden beim Übertritt alle seine Sünden vergeben wurden (s. o. S. 40f.; vgl. Röm. 6,1ff. u.ö.). Er ist fortan in Heiligkeit (*biqᵉdhušša*, s. o. S. 41[2]; vgl. *ἐν ἁγιωσύνῃ* 1. Thess. 3,13).

Das Bemerkenswerte an diesen Entsprechungen ist, daß es sich nicht um einzelne Berührungen handelt, sondern daß die ganze Terminologie der mit der Proselytentaufe verbundenen jüdischen Konversionstheologie in der urchristlichen Tauftheologie geschlossen wiederkehrt. Hier ist ein zufälliges Übereinstimmen, ist die Möglichkeit unabhängiger Analogien völlig ausgeschlossen; es kann sich nur um einen genetischen Zusammenhang handeln. Das damit gestellte Problem, das bisher kaum gesehen wurde, hat uns hier nicht näher zu beschäftigen[3]. Wir stellen nur die Tatsache fest: So

---

[1] Vgl. E. Sjöberg, Wiedergeburt und Neuschöpfung im palästinischen Judentum, Studia Theologica 4 (1950), S. 44—85; Neuschöpfung in den Toten-Meer-Rollen, a.a.O. 9 (1955), S. 131—136.

[2] Weitere Belege s. u. S. 55 Anm. 1.

[3] Nur so viel sei angemerkt, daß man für die Frühzeit die hellenistischen Einflüsse auf die christliche Tauflehre und Taufpraxis erheblich zurückhaltender zu beurteilen haben wird, als es vielfach geschieht. — Da als schlagendster Beleg für hellenistischen Einfluß auf die Taufpraxis der paulinischen Gemeinden gewöhnlich 1. Kor. 15,29 genannt wird, sei erwähnt, daß die Deutung dieser Stelle auf eine stellvertretende Taufe für ungetauft Verstorbene m. E. als widerlegt zu gelten hat. M. Raeder, Vikariatstaufe in I Cor 15_{29}?, ZNW 46 (1955), S. 258—260, hat überzeugend nachgewiesen, daß in der Wendung *ἐπεὶ τί ποιήσουσιν οἱ βαπτιζόμενοι ὑπὲρ τῶν νεκρῶν;* a) das *ὑπέρ* finalen Sinn hat („um ... willen") und b) *οἱ νεκροί* verstorbene Christen meint. Es ist also zu übersetzen: „Was sollen denn die anfangen, die sich um der Toten willen taufen lassen (d. h., um mit ihren verstorbenen, christ-

gewiß sich die christliche Taufe als Taufe auf den Messias Jesus und als Vermittlung der Teilhabe an seiner Königsherrschaft fundamental von der Proselytentaufe unterscheidet, so sind doch das Schema des urchristlichen Taufunterrichts, der urchristliche Taufritus und die Terminologie der urchristlichen Tauftheologie weithin aus dem Bereich der Proselytentaufe übernommen worden.

Nimmt man hinzu, daß Riten, zumal im Morgenlande, auch bei Wandlungen ihrer Bedeutung und ihrer Deutung zäh fortleben, so wird man für die Klärung des Problems, ob die Urkirche beim Übertritt Kinder mitgetauft hat, der Feststellung erhöhtes Gewicht zuschreiben müssen, wie das entsprechende Verfahren bei der Proselytentaufe gewesen ist.

c) Die Anwendung der Proselytentaufe auf Kinder

Wie verfuhr man bei der Proselytentaufe? Wandte man sie auf Kinder an? Antwort: beim Übertritt von Heiden zum Judentum war es völlig selbstverständlich, daß gleichzeitig auch die Kinder mit in das Judentum aufgenommen wurden[1], und zwar auch die minderjährigen[2]. Schon die ältesten rabbinischen

lich getauften Angehörigen oder Freunden bei der Auferstehung vereinigt zu werden)?“ (S. 260). Es handelt sich also etwa um den Fall, daß ein der Gemeinde angehörendes, verlobtes junges Mädchen starb und daß der heidnische Bräutigam sich *ὑπὲρ αὐτῆς* taufen läßt, „um ihretwillen“, nämlich, um mit ihr bei der Auferstehung vereinigt zu sein. Dieses Verständnis paßt vorzüglich in den Zusammenhang der apologetischen Erwägungen 1. Kor. 15, 12—19, die Paulus nach der Unterbrechung V. 20—28 in V. 29—34 weiterführt. Hatte der Apostel in V. 18 gesagt, daß, wenn Christus nicht auferweckt wurde, „die in Christus Entschlafenen verloren sind“, so fügt er in V. 29 hinzu, daß dasselbe auch von ihren heidnischen Verwandten (Ehemännern, Ehefrauen, Verlobten) gilt, die sich taufen ließen, um mit ihnen bei der Auferstehung vereinigt zu werden. Vgl. J. Jeremias, ‚Flesh and Blood cannot inherit the Kingdom of God‘ (I Cor. XV. 50), New Testament Studies 2 (1955/56), S. 151—159, hier S. 155f. Ist diese Deutung richtig, dann ist die „Vikariatstaufe“ aus dem Sprachschatz der neutestamentlichen Exegese zu streichen. Der abergläubische Mißbrauch der Stellvertretungstaufe für Tote, die seit dem Ende des 2. Jh.s in häretischen Kreisen geübt wurde, ist nicht um 50 n. Chr. in Korinth aufgekommen und von Paulus stillschweigend geduldet worden, sondern aus einem groben Mißverständnis der (allerdings sehr knappen) Formulierung von 1. Kor. 15,29 erwachsen.

[1] Söhne: Jebh. 11,2; Tos. Jebh. 12,2 (254); Tos. Bekh. 6,3 (540); b. Schab. 135a. 135b (Bar.). Töchter: Keth. 4,3. Kinder: Schebhi. 10,9; b. Keth. 11a.

[2] Billerbeck I 110—112.

Quellen, die tannaitischen Traditionen, bieten zahlreiche Belege für die Aufnahme von heidnischen Kleinkindern und Säuglingen in das Judentum. Daß wir hierüber einigermaßen unterrichtet sind, verdanken wir dem Umstand, daß sich in diesen Fällen Rechtsfragen ergaben, die verschieden waren, je nachdem, ob es sich um Knaben oder Mädchen handelte. Bei der Aufnahme heidnischer Knaben war vor allem der Zeitpunkt der Beschneidung zu klären. Über ihn bestimmt ein tannaitischer Lehrsatz: „Kauft jemand eine schwangere (heidnische) Sklavin und sie gebiert danach (einen Knaben), so ist das ein für Geld gekauftes (Sklavenkind, vgl. Gen. 17,12), das am achten (Tage) zu beschneiden ist; kauft jemand eine (heidnische) Sklavin und ihr Kind mit ihr, so ist das ein für Geld gekauftes (Sklavenkind), das am ersten (Tage)[1] zu beschneiden ist“[2]. Die Beschneidung des Sklavenkindes erfolgte also normalerweise am achten Tage nach der Geburt; wurden jedoch Mutter und Kind verkauft, so mußte sie sofort am ersten Tage[3] vorgenommen werden, und zwar gleichviel, ob man Mutter und Kind beisammen ließ oder auseinanderriß[4]. Eine analoge Unterscheidung hinsichtlich des Tages der Beschneidung gilt auch für die in Freiheit geborenen heidnischen Knaben: „Ein (männliches) Proselyt(enkind) wird unter Umständen am achten Tage beschnitten. Wieso (unter Umständen)? Wurde der Knabe vor der Taufe seiner Mutter geboren, so wird er am ersten Tage[5] beschnitten. Wenn er nach der Taufe seiner Mutter geboren wurde, wird er am achten Tage beschnitten“[6]. D. h. also: während der jüdische Knabe stets am achten Tage beschnitten wird, wurde der heidnische Säugling in bestimmten Fällen (wenn nämlich die Mutter bei der Geburt des Kindes noch nicht getauft war) bereits am Tage der Geburt[7]

[1] Nach dem Kontext ist mit dem ersten Tage der Tag der Geburt gemeint, nicht etwa der Tag des Kaufes (so Billerbeck IV 724).

[2] b. Schab. 135b (Bar.). Es wird also kasuistisch der Fall erwogen, daß eine heidnische Sklavin noch an demselben Tage, an dem sie einen Knaben geboren hatte, von dem heidnischen Besitzer an einen Juden verkauft wird.

[3] S. Anm. 1. [4] b. Schab. 135b.

[5] Die hier gebrauchte Wendung *bän jomo* kehrt wenige Zeilen später wieder (Ger. 2,6) und bezeichnet dort eindeutig ein eben geborenes Kind.

[6] Ger. 2,1.

[7] Eindeutig redet von der Beschneidung des heidnischen Sklavenkindes am ersten Lebenstage der tannaitische Satz b. Schab. 135b (Bar.): „Es gibt im Hause geborene (Sklavenkinder, vgl. Gen. 17,12), die am ersten Tage zu beschneiden sind.“

beschnitten. Bei den M ä d c h e n erhob sich die Frage, ob sie in bezug auf bestimmte Vorschriften der Ehegesetzgebung den jüdischen Mädchen gleichgestellt seien. Die häufig wiederholte Entscheidung lautet: das Alter von 3 Jahren bildet die Grenze[1]. Heidnische Mädchen, die beim Übertritt jünger als 3 Jahre und 1 Tag waren (*šännithgajj^eru ... p^eḥuthoth mibb^enoth šaloš šanim w^ejom 'äḥadh*), sind den jüdischen Mädchen gleichgestellt[2]. Da bei den Mädchen die Taufe der einzige Übertrittsakt war, ist an diesen Stellen indirekt d i e T a u f e von heidnischen Mädchen im frühesten Lebensalter für die tannaitische Zeit bezeugt; in der Tat schließt der Terminus *nithgajjer* schon seit dem frühen 1. Jh. n. Chr. (Pes. 8,8)[3] das Tauchbad ein. D i r e k t e r w ä h n t wird die Taufe minderjähriger Proselytenkinder zuerst von Rabh Huna (ca. 212—297), der das Verfahren beim Übertritt eines minderjährigen Proselyten beschreibt, dessen Vater verstorben war: „Man läßt ihn auf Grund einer Entscheidung des Gerichtshofes d a s T a u c h b a d nehmen."[4] Der nächste Zeuge ist Rabh Huna's Schüler 'Abba, der bei der Trauerfeier für den Lehrer im Jahre 297 einer der Redner war: „R. Ḥizqijja (lehrte) im Namen R. Ba's (= 'Abba)[5]: Das ist so, (wie) wenn er in seiner (des Landes Israel?) Mitte ein Findelkind fand: ließ er es auf den Namen eines Sklaven u n t e r t a u c h e n, so beschneide du es auf den Namen eines Sklaven; auf den Namen eines Freien, so beschneide du es auf den Namen eines Freien."[6] Das Findelkind erhält ein Tauchbad, weil es möglicherweise ein Heidenkind ist. Es folgt eine Aussage des Rabha (299—352): „Wenn eine Nichtisraelitin während ihrer Schwangerschaft Proselytin wird, so bedarf ihr Kind nicht des Tauchbades."[7] Die Stelle zeigt, daß, wenn die Geburt v o r d e r T a u f e der Mutter erfolgte, auch der Säugling beim Übertritt der Mutter mitgetauft wurde. Schließlich ist noch die aus dem 4. Jh. n. Chr. überlieferte Bestimmung zu erwähnen, daß Söhne und Töchter von Heiden, die

---

[1] Diese Altersgrenze hängt mit den Anschauungen über die Jungfräulichkeit zusammen (vgl. Nid. 5,4 Ende).

[2] Keth. 1,2.4; 3,1.2; b.Qid. 78a (Bar.) par. b. Jebh. 60b; j. Qid. 4,66a, 10; j. Bik. 1,64a, 31f.; j. Jebh. 8,9b, 62f.

[3] Zur Datierung s. o. S. 33 Anm. 3.

[4] b. Keth. 11a, vgl. Billerbeck I 112.

[5] W. Bacher, Tradition und Tradenten in den Schulen Palästinas und Babyloniens, Leipzig 1914, S. 407 Anm. 12.

[6] j. Jebh. 8,8d, 45—47.

[7] b. Jebh. 78a.

als Minderjährige beim Übertritt ihrer Eltern in das Judentum aufgenommen worden waren, nach erlangter Mündigkeit den Schritt rückgängig machen konnten[1]. Wir sehen: schon die ältesten rabbinischen Quellen setzen es als völlig selbstverständlich voraus, daß die Kinder, einschließlich der Kleinstkinder, zusammen mit ihren Eltern in das Judentum aufgenommen wurden; der Fall ist nirgendwo erwähnt und auch für das Empfinden der Zeit schwer vorstellbar, daß beim Übertritt eines Elternpaares die minderjährigen Kinder Heiden geblieben wären. Für die Mädchen war die Taufe der Übertrittsakt; bei den Knaben ging die Beschneidung voran, die, wie wir sahen[2], u. U. schon am Tage der Geburt zu erfolgen hatte.

Angesichts der engen Berührungen zwischen urchristlicher Taufe und Proselytentaufe, die wir S. 34—44 nicht nur hinsichtlich der Taufterminologie und des Bildmaterials der Taufdeutung, sondern auch hinsichtlich des äußeren Taufvollzugs bis hin zu Einzelheiten (Auflösen der Haare und Ablegen des Schmuckes bei Frauen, S. 37) feststellten, ist anzunehmen, daß auch in der Frage der Kindertaufe die christliche Taufpraxis derjenigen der Proselytentaufe entsprach, d. h. daß man beim Übertritt von Heiden zum Christentum Kinder jeden Alters, auch Säuglinge, mitgetauft hat.

Bestätigend kommt Kol. 2,11 hinzu. Paulus nennt hier die Taufe „die christliche Beschneidung“ (ἡ περιτομὴ τοῦ Χριστοῦ) und bezeichnet sie damit als das der jüdischen Beschneidung entsprechende, sie ersetzende und ablösende christliche Sakrament, nachdem er schon vorher 2. Kor. 1,22 (vgl. Eph. 1,13; 4,30) die Bezeichnung der Beschneidung als „Siegel“ (Röm. 4,11) auf die Taufe übertragen hatte. Die Beschneidung aber wurde beim Übertritt eines heidnischen Hauses zum Judentum an allen männlichen Gliedern des Hauses, auch an den Säuglingen vom achten Tage nach der Geburt an, vollzogen. Die Bezeichnung der Taufe als „christliche Beschneidung“ macht es sehr wahrscheinlich, daß man bei der Taufe ebenso verfuhr, also Kinder jeden Alters beim Übertritt der Eltern zum christlichen Glauben mittaufte[3].

---

[1] b. Keth. 11a: Rabh Joseph (gest. 333). Die Stelle bei Billerbeck I 112.
[2] S. o. S. 45f.
[3] Daß auch 1. Kor. 7,14c diesen Satz bestätigt, ist unten (S. 55f.) bei der Besprechung dieser Stelle zu zeigen.

3. Einzelzeugnisse

Erst in dem durch die Untersuchung der Oikosformel sowie der Praxis der Proselytentaufe gewonnenen Rahmen können die Einzelzeugnisse für die Taufe von Kindern beim Übertritt der Eltern richtig gewürdigt werden.

Beginnen wir im judenchristlichen Bereich, so ist zunächst Apg. 2,38f. zu nennen. Petrus sagt nach der Pfingstpredigt: (38) *μετανοήσατε, καὶ βαπτισθήτω ἕκαστος ὑμῶν ἐπὶ τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ εἰς ἄφεσιν τῶν ἁμαρτιῶν ὑμῶν, καὶ λήμψεσθε τὴν δωρεὰν τοῦ ἁγίου πνεύματος.* (39) *ὑμῖν γάρ ἐστιν ἡ ἐπαγγελία καὶ τοῖς τέκνοις ὑμῶν καὶ πᾶσιν τοῖς εἰς μακράν, ὅσους ἂν προσκαλέσηται κύριος ὁ θεὸς ἡμῶν.* Wer sind die in V. 39 erwähnten *τέκνα*? Sind die Nachfahren gemeint? Diese Deutung hat zwar für die allerälteste Zeit angesichts der eschatologischen Naherwartung, die nicht mit kommenden Generationen rechnet, keine Wahrscheinlichkeit für sich, wäre aber für die Zeit des Lukas denkbar. Doch spricht der Kontext gegen sie. Die *ἐπαγγελία*, von der V. 39 sagt, daß sie auch den Kindern gelte, ist ja doch die Joel-Verheißung, die 2,17—21 zitiert war — nämlich die Verheißung, daß Gott seinen Geist auf alles Fleisch ausgießen werde und daß „eure Söhne und eure Töchter weissagen werden" (Apg. 2,17 = Joel 3,1). Auch den Kindern gilt, genau so wie „euren Jünglingen" und „euren Alten" (ebd.), die Geistverheißung. Die *τέκνα* sind also nicht kommende Generationen, sondern die Söhne und Töchter der Hörer. Da der Empfang des Geistes 2,38 an die Taufe geknüpft wird, enthält 2,39 die Aufforderung, auch die Kinder taufen zu lassen. Wir haben also Apg. 2,38f. ein Zeugnis für die Übung der Kindertaufe in der apostolischen Zeit, jedenfalls zur Zeit der Abfassung des lukanischen Doppelwerkes, vor uns — und zwar für die Taufe von Kindern jüdischer Eltern beim Anschluß an die christliche Gemeinde. Dazu stimmt, daß unter den in der Apostelgeschichte und bei Paulus erwähnten getauften „Häusern" mindestens ein, vielleicht noch ein zweites, jüdisches Haus genannt wird[1]. Fragen kann man höchstens, ob Apg. 2, 38f. indirekt eine Altersgrenze vorausgesetzt sei. H. Windisch urteilte, es müsse hier an größere Kinder gedacht sein, nämlich an solche, die reif für die 2,38 erwähnte Buße sind

---

[1] Apg. 18,8; dazu vielleicht 1. Kor. 1,16, s. o. S. 23.

und die prophezeien können (2, 17)[1]. Diese Einschränkung ist jedoch deshalb äußerst unwahrscheinlich, weil die durch die Taufe vermittelte Rettung vor dem Endgericht (2, 40; vgl. 2, 21) eine Altersgrenze ausschließt.

Wenden wir uns der heidenchristlichen Kirche zu, so bezeugen uns Stimmen aus den verschiedensten Provinzen übereinstimmend, daß der Brauch der Anfangszeit, die Häuser zu taufen (Apg. 11, 14; 16, 15. 33; 18, 8; vgl. 1. Kor. 1, 16[2]), einheitlich in Ost und West fortlebte. Hippolyt läßt uns anschaulich miterleben, wie in der römischen Gemeinde längst vor seiner Zeit, also schon im 2. Jh., bei der Osterfeier die übertretenden Familien getauft wurden: zuerst die Kinder einschließlich der Kleinstkinder, die noch nicht sprechen (d. h. auf die Tauffragen antworten) können, dann die männlichen Erwachsenen, zuletzt die Frauen (s. S. 87f.). Ebenfalls in das spätere 2. Jh., und zwar nach Afrika, führt uns Tertullian, der uns erstmalig von der Sitte berichtet, daß Taufpaten (*sponsores*) bei der Tauffeier mitwirkten, die für die künftige christliche Lebensführung der *parvuli* Versprechungen abgaben (s. S. 95—98); sie sind höchstwahrscheinlich identisch mit den in den Kirchenordnungen erwähnten Leumundszeugen, die bei der Anmeldung zum Katechumenat für die Übertrittswilligen eintraten, und haben in dieser Eigenschaft für die Familien der *parvuli* gutgesagt. Nach Syrien endlich weisen uns die pseudoklementinischen Schriften, die wenigstens indirekt bezeugen, daß man bei der Taufe die Familien nicht auseinanderriß (s. S. 79f.). Alle diese Belege werden in Kapitel III an ihrem Ort ausführlich besprochen werden.

Die Kindergrabinschriften der frühen Zeit lassen uns leider nur in seltensten Ausnahmefällen wissen, welches der Konfessionsstand der Eltern war. Aber wir haben doch wenigstens eine Inschrift des 3. Jh.s[3], die, gesprächiger als die anderen, zu erkennen gibt, daß sie in unseren Zusammenhang gehört. Sie berichtet von einem Vorkommnis, das ganz gewiß kein Einzelfall gewesen ist.

---

[1] Zum Problem der Kindertaufe im Urchristentum, ZNW 28 (1929), S. 123.

[2] Wir wissen nicht sicher, ob Stephanas Juden- oder Heidenchrist war (s. S. 23).

[3] Datierung nach freundlicher Mitteilung von A. M. Schneider.

d(is) m(anibus) s(acrum)
Florentius filio suo Badroniano
fecit titulum benemerenti qui uixit
annum et menses nouem dies quinque
qui cum soldu (wahrhaft) *amatus fuisset*
a maiore (Großmutter)
sua et uidit hunc morti constitutum
esse petiuit de aeclesia ut fidelis de
seculo recessisset[1]

Es handelt sich also um eine Nottaufe, die dem $1^{3}/_{4}$jährigen Apronianus noch rechtzeitig zuteil wurde und ihn als *fidelis* sterben ließ. Schon der Umstand, daß es die Großmutter war, die darauf drängte, daß ihr Liebling vor seinem Tode noch getauft würde, macht es im höchsten Maße wahrscheinlich, daß der Vater des Kindes, Florentius, Heide war. Diese Vermutung wird verstärkt durch die für eine christliche Katakombeninschrift des 3. Jh.s auffallende heidnische Formel in der ersten Zeile: *dis manibus sacrum*[2]. Wir haben also in der Apronianus-Inschrift einen Beleg für eine an einem 21 Monate alten, im Sterben liegenden nichtchristlichen Kleinkind vollzogene Missionstaufe vor uns.

[1] ILCV I 1343; F. J. Dölger, *ΙΧΘΥC* II 524. Rom, Priscilla-Katakombe.

[2] G. Greeven, Die Siglen DM auf altchristlichen Grabschriften und ihre Bedeutung (Diss. Erlangen 1895), Rheydt 1897: Die christlichen Grabinschriften, die in ihrem Texte die Siglen DM aufweisen, stellen einen „äußerst geringen Prozentsatz" aller altchristlichen Inschriften dar (S. 150) und gehören ihrer Mehrzahl nach ins 4. und 5. Jh. (S. 158).

II. Die Taufe von in christlicher Ehe geborenen Kindern in neutestamentlicher Zeit

Was im Vorstehenden über die Kindertaufe beim Übertritt jüdischer und heidnischer Eltern zum Christentum gesagt ist, erlaubt noch keinen Schluß auf die Taufe von in christlicher Ehe geborenen Kindern. Man verbaut sich geradezu die klare historische Sicht für die Anfangszeit, wenn man beide Fragen nicht sorgfältig unterscheidet. Während die erste Frage relativ einfach beantwortet werden konnte, ist die Antwort auf die zweite erheblich schwieriger.

1. Die älteste Zeit

Wie verfuhr die Urkirche, wenn in einer christlichen Ehe ein Kind geboren wurde? Wurden diese Kinder sofort getauft? Oder wurde die Taufe aufgeschoben? Oder (auch das wäre denkbar) verzichtete man auf ihre Taufe? Aber damit sind die Fragen, die sich hier erheben, noch nicht vollständig aufgezählt. Wir dürfen nämlich gerade bei unserem Problem nicht ohne weiteres eine einheitliche Praxis der Urkirche voraussetzen; vielmehr müssen wir die Möglichkeit in Rechnung stellen, daß die Praxis auf juden- und heidenchristlichem Gebiet verschieden war, weil hier wie dort die Praxis hinsichtlich der Beschneidung verschieden war. Die Judaisten, die die Forderung aufstellten, daß die Heidenchristen sich beschneiden lassen sollten[1], haben selbstverständlich ihre eigenen männlichen Kinder beschnitten. Ließen sie sie zusätzlich taufen? Oder begnügten sie sich mit der Beschneidung? Anders lagen die Dinge auf heidenchristlichem Gebiet. Im paulinischen Bereich hat man die Beschneidung an den in christlicher Ehe geborenen Knaben nicht geübt; für die Kinder gebürtiger Heiden ergibt sich das aus Gal. 5,2, für die Kinder gebürtiger Juden wird es Apg. 21, 21 behauptet. War hier die Taufe, die „Christusbeschneidung“ (Kol. 2,11), Ersatzritus?

[1] Gal. 5,2; Apg. 15,1.

So viele Fragen sich erheben, wir müssen uns mit den wenigen Nachrichten begnügen, die wir haben. Es sind leider nur zwei Stellen, die uns — beide zudem lediglich indirekt — einen Anhalt dafür geben, wie die älteste Zeit mit den in christlicher Ehe geborenen Kindern verfuhr: 1. Kor. 7,14c und Apg. 21,21. Die erstgenannte Stelle führt uns in den paulinischen, die zweite in den judenchristlichen Bereich.

Wir wenden uns zuerst der schwierigen und umstrittenen Stelle 1. Kor. 7,14c zu. Paulus redet 1. Kor. 7,12—16 von den Mischehen[1]. Er gebietet, daß der christliche Teil einer Mischehe von sich aus die Lösung der Ehe nicht anstreben solle (7,12.13), und begründet dieses Gebot mit den Worten: „Denn der ungläubige Ehemann wird durch die Frau geheiligt und die ungläubige Ehefrau durch den Bruder. Sonst wären ja eure Kinder unrein, während sie doch heilig sind“ (7,14). Die Besorgnis, sagt Paulus, daß der nichtchristliche Teil einer Mischehe den christlichen beflecke, ist völlig unberechtigt und daher kein Grund für die Lösung der Ehe. Es liegt umgekehrt! Der christliche Teil heiligt — durch die eheliche Gemeinschaft[2] — den nichtchristlichen. Zum Beweis dafür verweist Paulus auf die Kinder: *ἐπεὶ ἄρα τὰ τέκνα ὑμῶν ἀκάθαρτά ἐστιν, νῦν δὲ ἅγιά ἐστιν*. Eure Kinder sind doch heilig! Diesen Satz, dessen ist Paulus gewiß, wird niemand in Korinth bestreiten. Niemand wird auf den Gedanken kommen, zu sagen, die Kinder einer Mischehe seien unrein. Von hier aus beruhigt Paulus die in Mischehe lebenden Christen und sagt ihnen: ‚Wenn ihr das gelten laßt, daß eure Kinder heilig sind, dann könnt ihr auch eure Ehe unbesorgt fortsetzen. Ebenso wie eure Kinder wird euer heidnischer Ehepartner durch euch geheiligt.‘ Ein gläubiges Glied heiligt das ganze Haus: das gehört zum Gewaltigsten, was das NT über die Ehe sagt! Da der Analogieschluß des Apostels von der Heiligkeit

[1] Zu V. 16 vgl. J. Jeremias, Die missionarische Aufgabe in der Mischehe (I Cor 7 16), in: Neutestamentliche Studien für Rudolf Bultmann (Beihefte zur ZNW 21), Berlin 1954 = ²1957, S. 255—260: Da *τίς οἶδεν εἰ* bzw. *πόθεν οἶδας εἰ* sowohl im Profangriechischen wie im Judengriechischen die Bedeutung „vielleicht“ hat, ist V. 16 zu übersetzen: „Vielleicht nämlich kannst du, Ehefrau, den Mann retten . . .“.

[2] So die meisten Väter (s. u. S. 53f.); mit Nachdruck J. Chr. K. von Hofmann, Die heilige Schrift neuen Testaments II 2. Der erste Brief Pauli an die Korinther², Nördlingen 1874, S. 142f.; in neuerer Zeit H. Lietzmann, An die Korinther I. II (Handbuch zum NT 9)³, Tübingen 1931, S. 31, der auf 1. Kor. 6,15f. verweist.

der Kinder auf die Heiligung des heidnischen Ehegatten nur dann zwingend ist, wenn die Kinder ebenso wie die heidnischen Ehegatten nicht getauft sind, ergibt sich: die Heiligkeit der Kinder beruht nicht auf der Taufe, sondern auf der Abstammung von einem christlichen Vater oder einer christlichen Mutter.

Den Theologen der alten Kirche hat die Tatsache, die ihnen nicht entging, daß Paulus das Wort *ἅγιος* 1. Kor. 7,14c ohne Beziehung auf die Taufe gebraucht, große Schwierigkeit bereitet, und es macht ihrer Wahrheitsliebe alle Ehre, daß sie in ihrer überwiegenden Mehrzahl dem Problem nicht ausgewichen sind. Gleich der erste von ihnen, der 1. Kor. 7,14c exegesiert, Tertullian, führt die Heiligkeit der Kinder auf die *seminis praerogativa* zurück[1], ebenso Ephraem († 373)[2] und der Ambrosiaster (366/84)[3]. Paulinus von Nola fragt 393 wegen der Schwierigkeit, daß 1. Kor. 7,14c von einer nicht durch die Taufe vermittelten Heiligkeit rede, bei Hieronymus an[4], und dieser leugnet sie nicht[5]. Auch Chrysostomus († 407)[6], Kyrill von Alexandrien († 444)[7] und Theo-

---

[1] De anima 39,4 (Waszink 56). Daneben nennt er die künftige christliche Erziehung, s. u. S. 98f.

[2] S. Ephraemi Syri commentarii in epistolas D. Pauli nunc primum ex armenio in Latinum sermonem a patribus Mekhitaristis translati, Venedig 1893, S. 60f.; A. Oepke, Urchristentum und Kindertaufe, ZNW 29 (1930), S. 84: *Quod si putaverit vir fidelis inquinatum iri matrimonium suum per infidelem consortem, sciat, quod sanctum est semen viri infidelis in utero mulieris fidelis; similiter et foetus mulieris infidelis sanctificatus est ratione viri fidelis. Sin autem id, quod dixi, ita non esset, ergo filii eorum juxta mentes illorum immundi essent: nunc autem adhuc sancti sunt, si permanserint in fide, quam tradidi illis.*

[3] Commentaria in XIII epistolas beati Pauli zu 1. Kor. 7,14c (MPL 17, 219; A. Oepke, ebd.): *sancti sunt; quia de conjugiis licitis nati sunt.*

[4] Hieronymus, Ep. 85,2 (I. Hilberg, Sancti Eusebii Hieronymi Epistulae II [CSEL 55], Wien-Leipzig 1912, S. 136, 11—13).

[5] Ep. 85,5 (Hilberg CSEL 55 137,15—138,3).

[6] In Epistolam primam ad Corinthios hom. 19,3 zu 7,14 (MPG 61, 155): *εἰ γὰρ ἀκάθαρτος μένουσα γεννᾷς, τὸ δὲ παιδίον οὐκ ἀπό σου μόνης, ἀκάθαρτον ἄρα τὸ παιδίον, ἢ ἐξ ἡμισείας καθαρόν· νυνὶ δὲ οὐκ ἔστιν ἀκάθαρτον.* Vgl. J. A. Cramer, Catenæ in Sancti Pauli Epistolas ad Corinthios, Oxford 1841, S. 133, 31—33; A. Oepke, Urchristentum und Kindertaufe, ZNW 29 (1930), S. 84.

[7] Katene zu 1. Kor. 7, 12—14 (Cramer [s. Anm. 6] 132, 22—26; A. Oepke, ebd.): *εὐλογοῦμεν μᾶλλον τοὺς οὔπω πιστεύσαντας, ἢ μολυνόμεθα παρ' αὐτῶν. „ἡγίασται γάρ," φησίν, „ὁ ἀνὴρ ὁ ἄπιστος ἐν τῇ γυναικί." οὕτως εἰσὶν ἅγια καὶ τὰ τέκνα ἡμῶν, νικῶντος πάντως που τοῦ ἐν τοῖς πιστεύουσιν ἁγιασμοῦ, τῶν οὔπω πεπιστευκότων τὸν ῥύπον.*

doret († um 466)[1] vertreten diese durch den Kontext geforderte Exegese.

Schwerlich hat man in Korinth nur die Kinder aus Mischehen ungetauft gelassen. In der Tat ist anzunehmen, daß der Satz „Eure Kinder sind doch heilig!“ ursprünglich von allen in einer christlichen Ehe geborenen Kindern galt. „Die Vermutung, Paulus rede hier nur von solchen Kindern, die aus gemischten Ehen stammen, verstieß grob gegen seinen Sprachgebrauch“, denn „sein *ὑμεῖς* wendet sich immer an die Gemeinde als Ganzes“[2]. Ist das richtig, dann müssen wir schließen: Paulus scheint 1. Kor. 7, 14c die Taufe von Kindern christlicher Eltern überhaupt nicht zu kennen[3].

Es ist, so hoffe ich, deutlich geworden, daß der weittragende Schluß, auf den uns die Interpretation von 1. Kor. 7, 14c im Kontext geführt hatte, daß man nämlich in Korinth am Anfang der fünfziger Jahre des 1. Jh.s bei Kindern christlicher Eltern Taufverzicht geübt zu haben scheint, nur mit allem Vorbehalt gezogen werden kann. Indes bestätigt er sich noch von ganz anderer Seite her. Der ganze Vers 1. Kor. 7, 14 *ἡγίασται γὰρ ὁ ἀνὴρ ὁ ἄπιστος ἐν τῇ γυναικί, καὶ ἡγίασται ἡ γυνὴ ἡ ἄπιστος ἐν τῷ ἀδελφῷ· ἐπεὶ ἄρα τὰ τέκνα ὑμῶν ἀκάθαρτά ἐστιν, νῦν δὲ ἅγιά ἐστιν* benützt nämlich die Terminologie der spätjüdischen Ritualsprache. Das ist zunächst für den Ausdruck *ἀκάθαρτα* offenkundig, der der Sprache des levitischen Reinigungszeremoniells entnommen ist. Die gleiche Feststellung gilt aber auch für den bei Paulus ganz singulären Gebrauch des Verbums *ἁγιάζεσθαι* in 7, 14a. b, insofern als dieses „Geheiligtwerden“, von Heiden ausgesagt, ein unabhängig vom Glauben geltendes, objektives Urteil ausspricht: das ist spätjüdisch, nicht paulinisch[4]. Spätjüdische Ritualsprache liegt schließlich auch in dem Satz „Eure Kinder sind heilig“ (V. 14c) vor, der ebenfalls

---

[1] Interpretatio XIV epistolarum Sancti Pauli apostoli zu 1. Kor. 7, 13f. (MPG 82, 277; A. Oepke, ebd.): «*Ἡγίασται γὰρ ὁ ἀνὴρ ὁ ἄπιστος ἐν τῇ γυναικί, καὶ ἡγίασται ἡ γυνὴ ἡ ἄπιστος ἐν τῷ ἀνδρί* [1. Kor. 7, 14]», *τουτέστιν, ἔχει σωτηρίας ἐλπίδα. Εἰ δὲ καὶ αὐτὸς ἢ αὐτὴ ἐπιμένοι τῇ νόσῳ* [dem Unglauben], *τὸ ἐκείνου σπέρμα μεθέξει τῆς σωτηρίας.*

[2] A. Schlatter, Paulus der Bote Jesu, Stuttgart 1934, S. 224.

[3] So auch O. Cullmann, Die Tauflehre des Neuen Testaments (AThANT 12), Zürich 1948, S. 20f. 38f. 47. 55; J. Duplacy, Le salut par la foi et le baptême d'après le Nouveau Testament, Lumière et Vie 27 (Juli 1956), S. 305.

[4] A. Oepke, Urchristentum und Kindertaufe, ZNW 29 (1930), S. 85; H. Braun, Exegetische Randglossen zum 1. Korintherbrief, Theologia Viatorum 1 (1948/49), S. 26—50, hier S. 39—42.

seine Analogie im Proselytenrecht hat. Das Spätjudentum unterscheidet nämlich zwischen Kindern, die „nicht in Heiligkeit“ (d. h. vor dem Übertritt zum Judentum) gezeugt und geboren wurden, und Kindern, die „in Heiligkeit“ (d. h. nach dem Übertritt zum Judentum) gezeugt und geboren wurden[1]. Jene wurden beim Übertritt der Eltern getauft, diese nicht. Wir wissen das daher, daß die Frage aufgeworfen wird, wie in dem Grenzfall zu verfahren sei, daß eine schwangere Heidin übertrat, d. h. daß zwar die Zeugung „nicht in Heiligkeit“, die Geburt dagegen „in Heiligkeit“ erfolgte. Die Antwort auf diese kasuistische Frage gibt der oben schon in anderem Zusammenhang zitierte Satz: „Wenn eine Nichtisraelitin während ihrer Schwangerschaft Proselytin wird, so bedarf ihr Kind nicht des Tauchbades.“[2] Das heißt: die Geburt ist der entscheidende Augenblick. Auf Kinder, die nach dem Übertritt der Mutter geboren wurden, wird die Proselytentaufe nicht angewandt. Sie stehen vielmehr den jüdischen Kindern gleich[3]. Wer „in Heiligkeit“ geboren wurde, bedurfte des Tauchbades nicht. Der offenkundige Zusammenhang des Satzes, daß die Kinder christlicher Eltern nicht „unrein“, sondern „heilig“ sind (1. Kor. 7,14c), mit der Terminologie des Proselytenrechtes[4] macht es in hohem

---

[1] Keth. 4,3; Jebh. 11,2; Tos. Bekh. 6,3 (540); Tos. Jebh. 12,2 (254); b. Sanh. 57b. 58a (Bar.); b. Jebh. 42a. 98a.

[2] b. Jebh. 78a, s. o. S. 46.

[3] Einen interessanten Beleg für diese Gleichstellung bietet eine (bisher noch nicht befriedigend erklärte) Inschrift der römischen Katakombe Torlonia, dio A. M. Schnoidor in das frühe 3. Jh. datiert: *Εἰρήνη τρεζπτὴ* (sic!) *προσήλυτος πατρὸς καὶ μητρὸς Εἰουδέα Ἰσδραηλίτης ἔζησεν ἤτ(η)* (sic!) *γ μ(ῆνας) ζ ἡμ(έ)ρ(αν) α* „Irene, Pflegekind, Proselytin von Vater- und Mutterseite her, Jüdin, Israelitin, lebte 3 Jahre 7 Monate 1 Tag“ (H. W. Beyer-H. Lietzmann, Jüdische Denkmäler I. Die jüdische Katakombe der Villa Torlonia in Rom [Studien zur spätantiken Kunstgeschichte 4], Berlin-Leipzig 1930, Inschrift Nr. 44 S. 37, Tafol 18; CII I 19f. Nr. 21). Zunächst ist fostzustellen, daß *πατρὸς καὶ μητρὸς* sicher zum vorhergehenden Wort *προσήλυτος* zu ziehen ist (gegen Lietzmann). Dann erweist sich die auffällige Häufung der Attribute als durchaus sinnvoll: das so früh verstorbene Kindchen Irene war ein Pflegekind; die verstorbenen Eltern waren beide von Geburt Heiden, aber zum Judentum übergetreten; trotzdem gebührt dem kleinen Mädchen das Ehrenattribut „Jüdin, Israelitin“ (nicht Proselytin!) — weil es nach dem Übertritt der Eltern zum Judentum (also: „in Heiligkeit“) geboren worden war (vgl. Keth. 4,3: „war ihre [der Tochter einer Proselytin] Empfängnis und Geburt in Heiligkeit erfolgt, so gilt sie in jeder Hinsicht als eine Tochter Israels“).

[4] J. Lightfoot, Horæ Hebraicæ et Talmudicæ zu 1. Kor. 7, 14, in: Opera omnia II, Rotterdam 1686, S. 899; danach Billerbeck III 374. Ihm

Maße wahrscheinlich, daß die frühe Christenheit ebenfalls die Praxis verfolgte, die vor dem Übertritt geborenen Kinder zu taufen, dagegen die „in Heiligkeit“ geborenen nicht. Das war ja auch das Ergebnis unserer Exegese von 1. Kor. 7, 14c im Kontext. Für unsere Frage ergibt sich: 1. Kor. 7, 14c setzt — sowohl vom Zusammenhang wie vom Sprachgebrauch her — voraus, daß im Jahre 54[1] in Korinth die christlich geborenen Kinder nicht getauft wurden. Vielmehr galt hier der Satz: „Ist die Wurzel heilig, so sind die Zweige es auch“ (Röm. 11, 16b). Sehr präzise hat, wie ich nachträglich sehe, schon 1884 E. Ménégoz den Tatbestand formuliert, wenn er sagt: „Auf die Frage: ‚Hat Paulus die Kinder getauft?‘ werden wir demnach antworten: Ja und nein. Ja, er hat, zusammen mit ihren Eltern, die Kinder der Heiden, die sich zum Christentum bekehrten, getauft. Nein, er hat die von christlichen Eltern geborenen Kinder nicht getauft.“[2]

Ein nachträgliches Übertrittstauchbad der „in Heiligkeit“ geborenen Proselytenkinder, etwa im Erwachsenenalter, ist vollstandig ausgeschlossen: man erinnere sich des im Alter von 3 Jahren verstorbenen Proselytentöchterchens Irene, das schon als Kleinkind die Ehrentitel „Jüdin, Israelitin“ führt, also jüdischen Kindern gleichgestellt ist. Vielmehr handelt es sich bei den „in Heiligkeit“ geborenen Proselytenkindern um Taufverzicht[3]. Gleiches gilt auch für 1. Kor. 7, 14c: der Taufaufschub bei christlichen Kindern ist der ältesten Kirche vollständig unbekannt[4]. Er ist erstmalig, wie wir sehen werden, im Jahr 329/30 nachweisbar[5].

Die andere Stelle, die uns einen Anhalt dafür gibt, wie die älteste Christenheit mit den in christlicher Ehe geborenen Kindern verfuhr, ist Apg. 21, 21. Diese Stelle führt uns nach Jerusalem. Paulus wird dort bei seiner Ankunft Pfingsten 55 mitgeteilt, daß bei den gesetzesstrengen Jerusalemer Judenchristen großes Mißtrauen gegen ihn herrsche, weil er, wie man erfahren habe, judenchristliche

folgen H. Windisch, Zum Problem der Kindertaufe im Urchristentum, ZNW 28 (1929), S. 121; A. Oepke, a.a.O. S. 86; H. Lietzmann, An die Korinther I. II (Handbuch zum NT 9)³, Tübingen 1931, S. 31; H. Braun, a.a.O. S. 39—42.

[1] Zur Datierung des 1. Korintherbriefes vgl. J. Jeremias, Sabbathjahr und neutestamentliche Chronologie, ZNW 27 (1928), S. 98—103.

[2] Le baptême des enfants d'après les principes de la théologie paulinienne, Revue Chrétienne 31 (1884), S. 242.

[3] Vgl. O. Cullmann, Die Tauflehre des Neuen Testaments (AThANT 12), Zürich 1948, S. 39.

[4] W. Wall, The History of Infant-Baptism I, London 1705, S. III; O. Cullmann, a.a.O. S. 21. 39. 64.

[5] S. u. S. 104.

Eltern auffordere, die Knaben nach der Geburt nicht beschneiden zu lassen. „Man hat ihnen über dich berichtet, daß du alle in der Diaspora lebenden Juden(christen)[1] zum Abfall von Moses verleitest, indem du sagst, sie sollten die Knaben nicht beschneiden und sich (auch sonst) nicht an die Bräuche halten.“ Aus dieser Stelle ergibt sich, daß man 55 n. Chr. in der Jerusalemer Gemeinde an den neugeborenen Knaben die Beschneidung vollzogen hat.

Hat man sie außerdem getauft, wie das der Donatist Cresconius um 400 von den Symmachianern berichtet (*Symmachiani appellantur et circumcisionem habent Iudaeorum et baptismum christianorum*)[2] und wie es noch jetzt in der koptischen und der abessinischen Kirche Brauch ist[3]? Wir wissen es nicht. Doch wird man angesichts des S. 54—56 Ausgeführten urteilen müssen, daß es nicht wahrscheinlich ist, daß die streng gesetzlichen Jerusalemer Judenchristen an ihren „in Heiligkeit“ geborenen Kindern zusätzlich zur Beschneidung noch die Taufe vollziehen ließen, und mit allem Vorbehalt aus Apg. 21,21 folgern dürfen, daß man um 55 n. Chr. auch in Jerusalem die christlich geborenen Kinder nicht getauft hat[4]. Der Umstand, daß wir für das Jahr vorher für Korinth Taufverzicht feststellten, stützt diesen Schluß und berechtigt zu der Verallgemeinerung: um die Mitte des 1. Jh.s n. Chr. hat man in der ganzen Christenheit, sowohl im judenchristlichen wie im heidenchristlichen Raum, aller Wahrscheinlichkeit nach die christlich geborenen Kinder nicht getauft. Sie waren ja als Kinder gläubiger Eltern „in Heiligkeit“ geboren und standen dadurch im Raum des Heils und im Bereich der Christusgnade.

2. Der Wandel der Praxis

Wenn die Kirche in den allerersten Anfängen bezüglich der nach dem Übertritt der Eltern geborenen Kinder Taufverzicht geübt

[1] Mit den „Juden“, die sich in der Frage, ob sie ihre Kinder beschneiden sollen oder nicht, nach Paulus richten, können natürlich nur Judenchristen gemeint sein.

[2] Bei Augustin, Contra Cresconium Grammaticum et Donatistam (um 406 n. Chr.) I 31, 36 (Petschenig CSEL 52 355, 28—356,2); vgl. Ambrosiaster, Commentaria in XIII epistolas beati Pauli (366/84), Prolog zu Gal. (MPL 17, 357 f.). Vgl. H. J. Schoeps, Theologie und Geschichte des Judenchristentums, Tübingen 1949, S. 138.

[3] E. Nestle, Philologia sacra. Bemerkungen über die Urgestalt der Evangelien und Apostelgeschichte, Berlin 1896, S. 53.

[4] So auch E. Nestle, ebd.

hat, so hat sie diesen Brauch doch ganz gewiß sehr schnell aufgegeben. Denn 1. Kor. 7,14c und vielleicht Apg. 21,21 bleiben die einzigen Anhalte; in der Folgezeit hören wir nie wieder von Taufverzicht im Raum der Großkirche. Wir hören auch in der ältesten Kirchengeschichte nichts von Christen verschiedener Observanz, getauften und ungetauften[1]; wäre man nämlich länger bei dem Brauch der Anfangszeit, wie wir ihn aus 1. Kor. 7,14c erschlossen haben, geblieben und hätte man weiter auf die Taufe der in christlicher Ehe geborenen Kinder verzichtet, so hätte sich sehr bald als Folge ein Nebeneinander von getauften und ungetauften Gemeindegliedern herausbilden müssen[2]. Ferner stoßen wir in der altchristlichen Literatur nirgendwo auf Diskussionen darüber, ob man den Taufverzicht beibehalten oder aufgeben solle; wäre man erst im späteren 2. Jh. dazu übergegangen, die in der Gemeinde geborenen Kinder zu taufen, so wäre es schlechthin unbegreiflich, daß die Einführung einer so einschneidenden Neuerung ohne jeden Niederschlag in den in dieser Zeit schon reichlich fließenden Quellen geblieben sein sollte. Schließlich spricht für einen frühen Übergang zur Taufe christlicher Kinder die Tatsache, daß man keinen eigenen Ritus für die Kindertaufe schuf; wäre der Brauch erst zu einer Zeit aufgekommen, in der das Taufritual schon reicher ausgestaltet war, so hätte man sich schwerlich damit begnügt, einfach das Ritual der Erwachsenentaufe auf die Kinder anzuwenden.

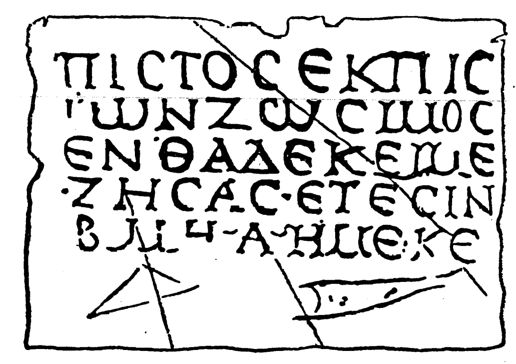
Es sind jedoch nicht nur diese *argumenta e silentio*, die den Schluß nahelegen, daß man den Verzicht auf die Taufe christlicher Kinder schon sehr früh aufgegeben haben muß, sondern es kommen positive Beobachtungen an den Quellen hinzu: im 2. Jh. ist die Taufe christlicher Kinder selbstverständlich. Wir werden sehen, wie das viermal wiederholte, sehr bestimmte Zeugnis des Origenes, daß es Brauch der Kirche sei, die Kinder in den allerfrühesten Lebenstagen zu taufen, durch zwei Umstände besonderes Gewicht erhält: dadurch, daß es uns weit über die Zeit, in der Origenes schreibt (230—250), in das 2. Jh. zurückführt, und dadurch, daß es nicht nur für Ägypten und Palästina, sondern darüber hinaus für fast die ganze östliche Kirche gilt (s. S. 81). Was den Westen anlangt,

[1] A. Oepke, Zur Frage nach dem Ursprung der Kindertaufe, in: L. Ihmels-Festschrift, Leipzig 1928, S. 100.

[2] Erstmals in der marcionitischen Kirche finden wir ein Nebeneinander von Getauften und Ungetauften, aber es ist ganz anders begründet (s. u. S. 80).

so erlaubt der D-Text von Apg. 2,39 einen vorsichtigen Rückschluß auf die Taufe von Christenkindern vor 150 n. Chr. (s. S. 84). Hinzu tritt für Nordafrika, wiederum in das 2. Jh. zurückführend und durch literarische und inschriftliche afrikanische Belege der nächsten Folgezeit nachdrücklich bestätigt, eine Angabe Tertullians (s. S. 98—100). Für alles Nähere ist auf Kap. III zu verweisen. Hier ist nur noch zu betonen, daß faktisch die Zahl der Belege weit größer ist; wir haben uns auf diejenigen beschränkt, die ausdrücklich sagen oder deren Kontext erkennen läßt, daß sie sich auf Kinder christlicher Eltern beziehen. Eine Näherbestimmung über die Eltern fehlt jedoch sehr oft; typisch ist, daß sich unter den zahlreichen, um 200 n. Chr. einsetzenden, unten S. 88—95. 100f. zu besprechenden Grabinschriften getaufter Kinder des 3. Jh.s m. W. nur zwei finden, die eine ausdrückliche Angabe über den Religionsstand der Eltern bringen. Die eine ist die Inschrift des mit zwei Jahren verstorbenen Zosimos, der als *πιστὸς ἐκ πιστῶν* und damit als getauftes Kind christlicher Eltern gekennzeichnet wird, da das Wort *πιστός* nach festem Sprachgebrauch den Getauften (im Unterschied zum Katechumenen) bezeichnet[1]:

Πιστὸς ἐκ πισ
τῶν Ζώσιμος
ἐνθάδε κεῖμε
ζήσας ἔτεσιν
β' μη(νὶ) α' ἡμέ(ραις) κε' [2]



Grabinschrift des Kindes Zosimos
Nach F. J. Dölger, *IXΘYC* I², 1928, S. 201

Die andere Inschrift, die eine Angabe über den Religionsstand der Eltern gibt, ist die nachfolgende metrische griechische In-

[1] F. J. Dölger, *IXΘYC* V 729. Man vergleiche die Apronianus-Inschrift (s. o. S. 49f.: *fidelis* = getauft); Origenes, Matthäuskommentar XV 36 (s. u. S. 76 Anm. 2).

[2] F. J. Dölger, *IXΘYC* I² 201; V 728f., Tafel 171,1 und 196,1; Kraft 36. Fundort unbekannt, jetzt Lateranmuseum. A. M. Schneider datiert die Inschrift in das spätere 3. Jh.

schrift dreier zwölfjähriger Jünglinge, die als *πιστοὶ γενετῇ* bezeichnet werden; sie stammt vielleicht ebenfalls aus dem 3. Jh.[1]:

Ἀλκινόων δύο σῆμα Ἀλεξάνδρου τε συνέμων
τρεῖς ⟨δὴ⟩ δωδεχέτεις πιστοὺς γενετῇ προέπεμψα
ιχθυς
γ[2]

Die Wendung *πιστοὶ γενετῇ* ist dem *πιστὸς ἐκ πιστῶν* der Zosimos-Inschrift parallel und besagt, daß es sich um getaufte Kinder christlicher Eltern handelt. Die Parallelität zur Zosimos-Inschrift macht es wahrscheinlich, daß auch bei den drei Jünglingen die Taufe im frühesten Alter stattgefunden hat.

Wir sehen: Osten und Westen gehen konform in der Bezeugung der Taufe christlicher Kinder für das 2. Jh. Nichts deutet auf die Einführung einer von dem bisher Üblichen abweichenden Sitte, nirgendwo erscheint der Brauch als spezielle Lehre einer Partei oder Sekte. Vielmehr haben wir einen der wenigen kirchlichen Bräuche vor uns, bezüglich dessen allenthalben volle Einmütigkeit herrscht[3]. Selbst Tertullian teilt diese einmütige Haltung; so lebhaft er — zumindest zeitweise — für den Aufschub der Taufe der Kinder übertretender Heiden eintrat, die Taufe christlicher Kinder war ihm selbstverständlich[4]. Übereinstimmend wird zudem im Westen wie im Osten die Kindertaufe auf apostolische Tradition zurückgeführt[5], und es fragt sich sehr, ob diese Überlieferung so schnell als dogmatische *petitio principii* abgetan werden darf, wie das gelegentlich geschehen ist[6]. Denn das Johannesevangelium würde den Satz, daß nur die durch Wasser und Geist Gezeugten Einlaß in das Reich Gottes erlangen können (Joh. 3,5), schwerlich so uneingeschränkt formuliert haben, wenn man zu seiner Zeit noch bei den in christlicher Ehe geborenen Kindern auf die Taufe verzichtet hätte.

---

[1] F. J. Dölger, *ΙΧΘΥC* I² 200.

[2] F. J. Dölger, a.a.O. 199—203; CIG IV 551, Nr. 9715; Kraft 36. Rom.

[3] Ph.-H. Menoud, Le baptême des enfants dans l'Église ancienne, Verbum Caro 2 (1948), S. 17.

[4] S. u. S. 98—100.

[5] Westen: Hippolyt, s. u. S. 86; Osten: Origenes, s. u. S. 76.

[6] Vgl. z.B. F. Kattenbusch, Art. Taufe. II. Kirchenlehre, Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche XIX³, Leipzig 1907, S. 403—424, hier S. 408.

So spitzt sich an dieser Stelle alles auf die Frage zu, ob wir einen Anhalt dafür haben, wann die Kirche den Mitte der fünfziger Jahre des 1. Jh.s noch geübten Verzicht auf die Taufe christlicher Kinder aufgegeben hat.

3. Mk. 10,13—16

Es scheint in der Tat, daß wir einen indirekten Hinweis auf einen *terminus ante quem* besitzen in der Perikope von der Segnung der Kinder durch Jesus (Mk. 10,13—16 par. Mt. 19,13—15; Lk. 18,15—17). Freilich hat die Erzählung selbst, wie nachdrücklich betont sei, mit der Taufe nichts zu tun, sondern ist „vorsakramental“[1]. Sie schildert einen Vorfall aus der Zeit der Wirksamkeit Jesu, der sich — wie wir ziemlich sicher sagen können — am Abend eines Versöhnungstages[2] zugetragen haben muß. Eltern[3] führen Jesu ihre Kinder vor, „damit er sie anrühre“ (Mk. 10,13). Was die Eltern zu dieser Bitte veranlaßte und wie sie gemeint war, ergibt sich aus Soph. 18,5[4]: „Es war eine schöne Sitte in Jerusalem, die kleinen Kinder, Knaben wie Mädchen, am Fasttage (d. h. am Versöhnungstage) fasten zu lassen, die ein Jahr alten bis zum Tagesanbruch, die 12 Jahre alten bis zum Abend, und sie dann zu den Ältesten (d. h. Schriftgelehrten) zu tragen bzw. zu führen, damit sie sie segnen, stärken (d. h. ermahnen) und für sie beten möchten, daß sie einst Torakenntnis und gute Werke erlangen möchten.“ Obwohl die Kinder am Versöhnungstag nicht zu fasten brauchten[5], hat man sie in frommen Familien bis herunter zu den Kleinstkindern (letztere wenigstens bis Sonnenaufgang) fasten lassen. Nun bringt man sie nach Sonnenuntergang zu den Schriftgelehrten zur Fürbitte (Mt. 19,13) unter segnender Handauflegung (Mk. 10,16). Eine Elterngruppe hat sich auch an Jesus gewandt, und vielleicht erklärt sich aus der geschilderten Situation die Abweisung der Eltern seitens der Jünger: diese lehnen es ab, daß Jesus mit den

---

[1] H. Windisch, Zum Problem der Kindertaufe im Urchristentum, ZNW 28 (1929), S. 119.

[2] 10. Tischri (Sept.-Okt.).

[3] Man beachte das Maskulinum in Mk. 10,13b, das seine Deutung durch Lk. 2,27 erfährt, wo sich ein analoges Maskulinum (αὐτούς) auf „die Eltern“ bezieht.

[4] Ich zitiere nach: babyl. Talmud, Lemberg 1861.

[5] Joma 8,4.

Schriftgelehrten auf eine Stufe gestellt wird. Jesu Unwille über die Abweisung ist groß (*ἠγανάκτησεν*: nur Mk. 10,14 wird im NT dieses scharfe Wort auf Jesus angewandt). Die Eltern der Kinder haben seine Botschaft besser verstanden als die Jünger! „Lasset die Kinder zu mir kommen! Weiset sie nicht ab!" Auch den Kindern gilt die Verheißung, daß sie Anteil an Gottes künftiger Herrschaft erlangen sollen[1], ja, diese Verheißung gilt überhaupt nur[2] solchen, die wie die Kinder sind — Kinder sind klein und können Abba sagen[3] (Mk. 10,14; ob V. 15 ursprünglich zu unserer Geschichte gehört, ist nicht sicher, da Matthäus den Vers an anderer Stelle [18,3] bringt). So ist es ein Bußwort, das Jesus in dieser am Bußtagabend spielenden Geschichte seinen Jüngern sagt: nur[4] denen, deren ganzes Leben ein Bußtag ist, ein Kleinwerden vor Gott, wird Einlaß gewährt werden in Gottes Herrschaft. Die Geschichte schließt mit dem Bilde des die Kinder herzenden und sie unter Handauflegung segnenden Herrn.

Jede Perikope der synoptischen Evangelien hat nun aber einen zweifachen historischen Ort: der eine ist die einmalige konkrete Situation des Lebens Jesu, der andere die Verkündigung und Lehre der Urkirche. Wir wenden uns jetzt dem zweiten „Sitz im Leben" unserer Geschichte zu und fragen: Warum hat die Urkirche die Episode überliefert? Was war ihr an ihr wichtig? Eine erste Antwort ergibt sich aus der Stellung unserer Perikope zwischen dem Gespräch über die Ehescheidung (Mk. 10,1—12) und der Geschichte vom Reichen Jüngling (10,17—31). Auf diese Weise ergab sich ein kleiner Katechismus, der die Gemeinden darüber unterwies, wie der Jünger Jesu stehen solle zu: Ehe, Kindern, Besitz. Der mittlere, von den Kindern handelnde Abschnitt (10,13—16) dieser Didache sagt also der Gemeinde: Hört, wie der Heiland die Kinder ruft, wie er ihnen den Anteil am eschatologischen Heil zuspricht! Die Kinder zu ihm zu führen, ist Aufgabe und Verantwortung der christlichen Eltern.

---

[1] Das *ἐστὶν* Mk. 10, 14b, im Aramäischen ohne Äquivalent, hat futurischen Sinn wie z. B. Mt. 5,3. 10.

[2] Das Semitische läßt das Wort „nur" gern fort, wo es im Deutschen unentbehrlich ist, vgl. J. Jeremias, Die Gleichnisse Jesu[4], Göttingen 1956, S. 29 Anm. 1.

[3] A. a. O. S. 160—162; T. W. Manson, The Teaching of Jesus, Cambridge 1955 (= [2] 1935), S. 331.

[4] S. Anm. 2.

Indes, wir müssen die Bedeutung, die die Perikope von der Segnung der Kinder als Weisung für die christlichen Eltern besessen hat, noch präziser fassen. Man hat ihr nämlich nicht nur allgemein die Aufforderung entnommen, die Kinder durch Lehre und Vorbild zu Jesus zu führen, sondern darüber hinaus die Weisung, sie ihm durch die Taufe zu übergeben. Sofort die erste Stelle, an der unsere Perikope in der altchristlichen Literatur auftaucht (Tertullian, De baptismo 18, 5)[1], zeigt, daß man um 200 allgemein die Worte Jesu „Wehret ihnen nicht, zu mir zu kommen“ (Mt. 19, 14) als Aufforderung verstand, die Kinder taufen zu lassen, und selbst Tertullian, der sich doch in De baptismo 18 gegen ein allzu frühes Taufalter wendet, entzieht sich, wie wir sehen werden, dieser Deutung der Stelle auf die Taufe nicht[2]; ebenso begründen die Apostolischen Konstitutionen mit dem „Wehret ihnen nicht“ die Aufforderung, die *νήπια* zu taufen[3]. Die Beziehung der Perikope von der Segnung der Kinder auf die Taufe ist nun aber nicht erst im ausgehenden 2. Jh. aufgekommen, sondern muß erheblich älter sein. Es sind mehrere Beobachtungen am Text, die übereinstimmend diesen Schluß nahelegen[4].

1. Zunächst ersehen wir aus dem Johannesevangelium mit Sicherheit, daß man den Vers Mk. 10,15 = Lk. 18,17 früh auf die Taufe bezogen hat. Das wird deutlich, wenn man die fünf Fassungen, in denen dieses Logion uns überliefert ist, synoptisch nebeneinanderstellt (s. S. 64).

Daß es sich bei allen fünf Fassungen um ein und dasselbe Wort handelt, ergibt sich aus der Übereinstimmung der Struktur: a) in allen vier Evangelien wird das Logion mit *ἀμὴν* (Joh. + *ἀμὴν*) *λέγω ὑμῖν* (Joh. *σοι*) eingeleitet; b) in sämtlichen Fassungen wird in negativer Form eine Bedingung angegeben (*ἐὰν μή*); c) diese Bedingung handelt in allen Fassungen (außer in den Apostolischen Konstitutionen) vom Kind- bzw. vom Wiedergeborenwerden;

[1] E. Massaux, Influence de l'Évangile de saint Matthieu sur la littérature chrétienne avant saint Irénée (Universitas Catholica Lovaniensis. Dissertationes ad gradum magistri in Facultate Theologica vel in Facultate Iuris Canonici consequendum conscriptae II 42), Louvain-Gembloux 1950. — Hermas Sim. 9, 29, 3, vgl. 9, 31, 3, wird auf Mt. 18, 3 (nicht auf unsere Perikope) Bezug genommen.

[2] S. u. S. 98.

[3] VI 15, 7 (Funk I 339).

[4] Vgl. zum Folgenden J. Jeremias, Mc 10 13—16 Parr. und die Übung der Kindertaufe in der Urkirche, ZNW 40 (1941), S. 243—245.

Mt. 18,3	Mk. 10,15 = Lk. 18,17	Joh. 3,5[1]	Justin, Apol. I 61,4[2]	Const. Apost. VI 15,5[3]
a) *Ἀμὴν λέγω ὑμῖν,*	*Ἀμὴν λέγω ὑμῖν,*	*Ἀμὴν ἀμὴν λέγω σοι,*		
b) *ἐὰν μὴ*	*ὃς ἂν μὴ*	*ἐὰν μή τις*	*ἂν μὴ*	*ἐὰν μή τις*
c) *στραφῆτε κ. γένησθε*	*δέξηται τὴν β. τ. ϑ.*	*γεννηθῇ*	*ἀναγεννηθῆτε,*	*βαπτισθῇ*
		ἐξ ὕδατος καὶ πνεύματος (γεννηθῇ ἄνωθεν),		*ἐξ ὕδατος καὶ πνεύματος,*
ὡς τὰ παιδία,	*ὡς παιδίον,*			
d) *οὐ μὴ εἰσέλθητε*	*οὐ μὴ εἰσέλθῃ*	*οὐ δύναται εἰσελθεῖν (ἰδεῖν)*	*οὐ μὴ εἰσέλθητε*	*οὐ μὴ εἰσέλθῃ*
εἰς τὴν β. τ. οὐρ.	*εἰς αὐτήν*	*εἰς (-) τὴν β. τ. ϑ.*	*εἰς τὴν β. τ. οὐρ.*	*εἰς τὴν β. τ. οὐρ.*

d) der Nachsatz endlich droht übereinstimmend in allen Fassungen mit dem *οὐ μὴ εἰσελθεῖν εἰς* (Joh. 3,3: *ἰδεῖν*) *τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ* (bzw. *τῶν οὐρανῶν*). Verschieden ist jedoch das Bildmaterial, mit dem die Bedingung für den Einlaß in die Königsherrschaft illustriert wird (c). Während die Synoptiker (I—II), von denen Matthäus am stärksten semitisches Sprachkolorit aufweist[4], von einem „Wieder-Kind-Werden" (Matthäus) bzw. von der „Annahme der Königsherrschaft im Kindeszustand" (Markus, Lukas) reden, spricht Johannes (III) von einem „Von-Neuem-Geboren-Werden"; die Synoptiker legen also den Ton stärker auf die menschliche Haltung (*ὡς παιδίον* „indem er wie ein Kind wird"), Johannes auf die Tat Gottes. Im Entscheidenden ist jedoch hier

[1] In Klammern die Abweichungen von V. 3.
[2] Goodspeed 70,15f. [3] Funk I 339,1f.
[4] *Στραφῆτε*, aram. *tubh* „wieder ... werden"; Semitismus ist ferner die Art, wie *ὡς* in Verbindung mit einem Substantiv ein Adjektiv ersetzt (W. Bauer, Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments[5], Berlin 1958, Sp. 1774); *τὰ παιδία*: determiniert durch den Artikel trotz indeterminierter Bedeutung; *τῶν οὐρανῶν*: Umschreibung des Gottesnamens.

wie dort dasselbe gesagt: ein völliger Neubeginn des Lebens ist die Voraussetzung dafür, daß jemand Einlaß finden kann in die Königsherrschaft Gottes. Für unseren Zusammenhang kommt es darauf an, daß das Johannesevangelium eindeutig und unmißverständlich sagt, daß der von Jesus als unerläßlich bezeichnete Neuanfang durch die Taufe (*ἐξ ὕδατος καὶ πνεύματος*) geschenkt wird. In der Fassung IV unseres Wortes (Justin, Apol. I 61,4) erblickt man allgemein ein Zitat von Joh. 3,5 (III), und unsere Stelle wird dementsprechend in den Lehrbüchern der Einleitung in das NT stereotyp als der Beweis dafür angeführt, daß Justin das Johannesevangelium benutzt habe. Aber der Schluß, daß Justin hier direkt von Joh. 3,5 abhängig sei, ist schon deshalb fraglich, weil sich bei Justin sonst kein wörtliches Zitat aus dem Johannesevangelium nachweisen läßt. Er verbietet sich vollends angesichts der Tatsache, daß die Fassung IV wörtlich (nur durch Zusätze erweitert) bei Klemens von Alexandrien (Protreptikos 9,82) sowie in den pseudoklementinischen Homilien (11,26,2) und Rekognitionen (6,9) wiederkehrt. Die Fassung IV, die sich in der Anrede (2. Pers. Plur.) und (wörtlich) im Nachsatz mit Mt. 18,3, im Gebrauch des Verbums *(ἀνα-)γεννᾶν* jedoch mit Joh. 3,3.5 berührt, ist also sicher selbständig umgelaufen[1]. Auf dem Hindergrunde dieser Feststellung gewinnt die Tatsache vermehrtes Gewicht, daß sowohl Justin wie die pseudoklementinischen Schriften ebenfalls (wie Joh. 3) unser Wort auf die Taufe beziehen und es im Rahmen einer für Nichtchristen bestimmten Schilderung der Taufe, und zwar zu deren Begründung, anführen. Die Fassung endlich, die das Logion in den Apostolischen Konstitutionen gefunden hat (V), eine freie Wiedergabe von Joh. 3,5 mit synoptischen Einflüssen im Nachsatz, erwähnt die Taufe ausdrücklich (*ἐὰν μή τις βαπτισθῇ*). Wir sehen: schon seit dem ausgehenden 1. Jh. n.Chr. ist Mk. 10,15 = Lk. 18,17 auf die Taufe bezogen worden.

2. Einen weiteren Hinweis darauf, daß die Gemeinde, wenn ihr die Perikope von der Segnung der Kinder verlesen wurde, an die

---

[1] So schon W. Bousset, Die Evangeliencitate Justins des Märtyrers in ihrem Wert für die Evangelienkritik, Göttingen 1891, S. 116—118; ferner E. Molland, La circoncision, le baptême et l'autorité du décret apostolique (Actes XV, 28 sq.) dans les milieux judéo-chrétiens des Pseudo-Clémentines, Studia Theologica 9 (1955), S. 1—39, hier S. 18 Anm. 1; H. Köster, Geschichte und Kultus im Johannesevangelium und bei Ignatius von Antiochien, Zeitschrift für Theologie und Kirche 54 (1957), S. 56—69, hier S. 63.

Taufe erinnert wurde, enthält das Verbum *κωλύειν* (Mk. 10,14; Mt. 19,14; Lk. 18,16). Das hat O. Cullmann gezeigt, indem er darauf hinwies, daß in einer Reihe von Tauftexten (Apg. 8,36; 10,47; 11,17; Mt. 3,14; Ebj.-Ev. bei Epiphanius, Haer. XXX 13,8) das Verbum *κωλύειν* so regelmäßig wiederkehrt, daß sich die Vermutung nahelegt, daß wir es mit einer formelhaften Wendung zu tun haben[1]. Er folgert: „Schon im ersten Jahrhundert hat man sich, jedesmal wenn ein zum Glauben Gekommener zur Taufe gebracht wurde, erkundigt, ob kein Hindernis bestehe, das heißt, ob der Täufling wirklich die erforderlichen Bedingungen erfülle."[2] Diese These C.s gewinnt durch zwei Beobachtungen eine starke Stütze. Erstens: Wir wissen, daß das Judentum tatsächlich entsprechend verfahren ist. „Ein (Heide), der den Wunsch hat, zum Judentum überzutreten, darf nicht ohne weiteres angenommen werden", vielmehr muß als erstes die Reinheit seiner Motive geprüft werden. Ist das Ergebnis unbefriedigend, „so schickt man ihn fort und er geht seiner Wege"[3]. Angesichts der bis ins Einzelne gehenden Übereinstimmungen zwischen urchristlichem und jüdischem Taufritual, die wir S. 34—44 beobachteten, spricht alle Wahrscheinlichkeit dafür, daß die urkirchliche Praxis auch darin dem jüdischen Vorbild folgte, daß man vor der Gewährung der Taufe eine Nachprüfung der Motive vornahm[4]. Zweitens: Es war eine Schwäche der These C.s, daß ihre Basis sehr schmal war; die Belege beschränkten sich im wesentlichen auf das NT[5]. Um so bedeutsamer ist es, daß E. Molland das Fortleben der formelhaften Verwendung von *κωλύειν* im Zusammenhang mit der Taufe in den pseudoklementinischen Homilien nachwies: *τί οὖν*

---

[1] Les traces d'une vieille formule baptismale dans le Nouveau Testament, Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses 17 (1937), S. 424—434 = Spuren einer alten Taufformel im neuen Testament, Anhang zu: Urchristentum und Gottesdienst (AThANT 3)[1], Basel 1944, und: Die Tauflehre des Neuen Testaments (AThANT 12), Zürich 1948, S. 65—73.

[2] Die Tauflehre S. 69.

[3] Ger. 1,1f.; kürzer b. Jebh. 47a (Bar.). Vgl. D. Daube, The New Testament and Rabbinic Judaism (Jordan Lectures in Comparative Religion 2), London 1956, S. 106—140 (A Baptismal Catechism), hier S. 113—119 (The Test).

[4] Vgl. noch S. 97 über die Leumundszeugen, die für die Taufbewerber gutsagten.

[5] Diese schmale Basis ermöglichte Zweifel an der Richtigkeit von C.s These, wie sie A. W. Argyle, O. Cullmann's Theory concerning *κωλύειν*, Expository Times 67 (1955/56), S. 17, äußerte.

κωλύει σήμερόν με βαπτισθῆναι; (13,5,1, Rehm 195,1f.) und *οὐκοῦν οὐδὲν κωλύει αὐτὴν βαπτισθῆναι;* (13,11,2, Rehm 199,2f.)[1]. Ja, noch später, in der syrischen Fassung der Irenelegende, findet sich ein Beleg für diesen formelhaften Gebrauch von *κωλύειν*. Als Irene ihre Eltern, den König Lizinius und die Königin Lizinia, auffordert, sich taufen zu lassen, antworten diese: „Und was mag es hindern, geliebte Tochter?"[2] Ist somit an der Richtigkeit der Beobachtung von C., daß *κωλύειν terminus technicus* für das Versagen der Taufe war, nicht zu zweifeln, dann erhebt sich die Frage, ob diese Erkenntnis nicht Konsequenzen für das Verständnis des *κωλύειν* in Mk. 10,14 par. hat. C. bejaht diese Frage und folgert, daß in der Zeit, in der die evangelische Tradition fixiert wurde, die Frage der Kindertaufe aktuell war und daß man die Perikope von der Segnung der Kinder als Argument gegenüber Bedenken benutzte: *μὴ κωλύετε αὐτά* — ein Hindernis liegt nicht vor[3].

3. Einen dritten Anhalt dafür, daß man die Perikope von der Segnung der Kinder mit der Taufe in Verbindung gebracht hat, bietet wahrscheinlich die lukanische Fassung. Es fällt nämlich auf, daß Lukas statt *παιδία* (Mk. 10,13; Mt. 19,13) *τὰ βρέφη* (Lk. 18,15, mit Artikel!) sagt. Diese durch die Erzählung selbst nicht motivierte Änderung dürfte sich ebenfalls vom „Sitz im Leben" der Perikope her erklären. Die älteste Kirche übt (bis in das 4. Jh.) die Kindertaufe als Säuglingstaufe, und im Blick auf diese wird Lukas den Ausdruck *τὰ βρέφη* eingesetzt haben[4].

---

[1] E. Molland, a.a.O. S. 22.

[2] *wmnw dkl' brtn rḥjmt'* (A. S. Lewis, Select Narratives of Holy Women from the Syro-Antiochene or Sinai Palimpsest [Studia Sinaitica 9], London 1900, S. *qʿb*, 2).

[3] O. Cullmann, a.a.O. S. 71f.

[4] Mit aller gebotenen Vorsicht sei anmerkungsweise die Frage aufgeworfen, ob sich nicht noch einige weitere Eigenheiten des Lk.-Textes (18,15—17) aus liturgischem Gebrauch des Abschnitts erklären, so vor allem das merkwürdige Fehlen von Mk. 10,16 bei Lk. Die übliche Erklärung, daß Lukas die Schilderung des die Kinder herzenden und segnenden Jesus strich, weil ihm dieser Affekt Jesu anstößig gewesen sei, ist äußerst unbefriedigend, zumal Lukas auf diese Weise die Perikope des Abschlusses beraubt hätte. Auf eine andere Erklärung des fehlenden Schlusses bei Lukas führt die Beobachtung, daß die liturgische Verwendung von Texten (man kann das z. B. an der Überlieferung der Abendmahlstexte feststellen) dazu führt, daß das Historisch-Einmalige zugunsten des Allgemeingültigen zurücktritt. Weiter fällt auf, daß die Einleitung der Worte Jesu bei Lk. (18,16) so umgestaltet ist, daß diese nicht mehr zu den Jüngern (so Mk. 10,14), sondern zu den Eltern gewandt gesagt erscheinen; auf diese aber zielt ein etwaiger

4. Schließlich ist daran zu erinnern, daß die Beziehung unserer Perikope auf die Kindertaufe durch die Doppeldeutigkeit der Wendung ὡς παιδίον (ὃς ἂν μὴ δέξηται τὴν β. τ. θ. ὡς παιδίον . . . Mk. 10,15 = Lk. 18,17) erleichtert worden sein kann. Durch die Parallele Mt. 18,3 (ἐὰν μὴ στραφῆτε καὶ γένησθε ὡς τὰ παιδία) ist sichergestellt, daß ὡς παιδίον ursprünglich meinte: „indem er wie ein Kind wird"; aber die Worte konnten auch mit „als Kind" übersetzt werden, so daß sich der Sinn ergab: „wer die Königsherrschaft Gottes nicht als Kind annimmt", was den Gedanken an die Taufe nahelegen konnte.

Zusammenfassend ist festzustellen, daß die Formulierung der Perikope Mk. 10,13—16 par. an mehreren Stellen indirekte Bezugnahmen auf die Taufe aufweist. Das legt den Schluß nahe, daß die Erzählung von der Segnung der Kinder der werdenden Kirche unter anderem auch deshalb wichtig war, weil sie ihr die Berechtigung für die Übung der Kindertaufe entnahm[1]. Wir dürfen daraus folgern, daß man in Rom zur Zeit der Abfassung des Markusevangeliums auch die Kinder christlicher Eltern getauft hat. Man berief sich dabei auf das Vorbild Jesu, der es verboten hatte, die Kinder abzuweisen, und der ausdrücklich auch den Kindern den Anteil an der kommenden Königsherrschaft Gottes zugesprochen hatte (10,14).

Ist dieser Rückschluß richtig, so ist die apostolische Kirche etwa zwischen 60 und 70 n. Chr. dazu übergegangen, außer den (von allem Anfang an getauften) Kindern der Übertretenden auch die in der Gemeinde geborenen Kinder zu taufen. Und zwar als Säuglinge! Eine andere Form der Taufe christlicher Kinder als die Säuglingstaufe[2] ist uns vor dem 4. Jh. nirgendwo als kirchliche Sitte bezeugt oder auch nur angedeutet. Insbesondere haben wir keinen Anhalt dafür, daß in der Urkirche jemals christliche Eltern die Taufe ihrer Kinder bis zum Erwachsensein aufschoben. Erstmalig für das Jahr 329/30 ist ein solcher Fall belegt[3].

---

liturgischer Gebrauch des Abschnittes. Schließlich sei der auffällige Artikel τὰ βρέφη (Lk. 18,15 gegenüber παιδία Mk. 10,13; Mt. 19,13) genannt, der der Perikope einen allgemeingültigen Zug gibt.

[1] Vgl. J. Leipoldt, Die altchristliche Taufe religionsgeschichtlich betrachtet, WZU Leipzig 3 (1953/54), S. 67a Anm. 1: „Der Erzähler dürfte an die Kindertaufe denken."

[2] Irenaeus (S. 84f.), Hippolyt (S. 87f.), Origenes (S. 75f.), Cyprian (S. 100), Inschriften (S. 59f. 88—94. 100f.).

[3] S. u. S. 104.

III. Die Entwicklung bis zum Ende des dritten Jahrhunderts[1]

Nachdem wir uns in Kap. I und II mit den Anfängen der Kindertaufe in der neutestamentlichen Zeit beschäftigt haben, wenden wir uns der Entwicklung in der Folgezeit bis zu der im vierten Jahrhundert einsetzenden Krise zu. Wir beginnen im Osten, für den die Quellen spärlicher fließen, und gehen dann zum Westen über, der uns mehr Material liefert.

1. Der Osten

a) Kleinasien

Die ersten außerneutestamentlichen Nachrichten, die einen Rückschluß auf die Übung der Kindertaufe erlauben, liefert uns Kleinasien; zwar sind sie indirekter Art, doch ergänzen sie sich gegenseitig. Die älteste von ihnen führt uns in die apostolische Zeit zurück, etwa in die Jahre der Abfassung des Matthäus- und des Lukasevangeliums.

In dem alten Bericht der Gemeinde von Smyrna über das Martyrium des Polykarp von Smyrna[2] wird uns erzählt, daß der greise Bischof auf die Aufforderung, Christus zu schmähen, ge-

[1] Mit Gewinn wird man immer noch die gründliche Materialsammlung von W. Wall, The History of Infant-Baptism, 2 Bände, London 1674, zu Rate ziehen (ich benutzte die zweibändige Ausgabe London 1705). Aus neuerer Zeit sind zu nennen H. Windisch, Zum Problem der Kindertaufe im Urchristentum, ZNW 28 (1929), S. 134—142, sowie die sorgfältige Besprechung der patristischen Zeugnisse durch Ph.-H. Menoud, Le baptême des enfants dans l'Église ancienne, Verbum Caro 2 (1948), S. 15—26, und J.-C. Didier, Un cas typique de développement du dogme. A propos du baptême des enfants, MelScR 9 (1952), S. 191—214 (Literatur). Eine übersichtliche Zusammenstellung der wichtigsten Quellenstücke verdanken wir H. Kraft, Texte zur Geschichte der Taufe, besonders der Kindertaufe in der alten Kirche (Kleine Texte 174), Berlin 1953 (zitiert: Kraft).

[2] Nach Mart. Pol. 18,3 wäre der Bericht noch im Jahre des Martyriums abgefaßt; aber die Echtheit dieses Verses ist nicht sicher, vgl. H. von Campenhausen, Bearbeitungen und Interpolationen des Polykarpmartyriums (Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Phil.-Hist. Klasse, 1957, 3), S. 29f.

antwortet habe: *ὀγδοήκοντα καὶ ἓξ ἔτη δουλεύω αὐτῷ, καὶ οὐδέν με ἠδίκησεν· καὶ πῶς δύναμαι βλασφημῆσαι τὸν βασιλέα μου τὸν σώσαντά με;*[1] Ehe wir diesen Satz im Hinblick auf unser Thema befragen, müssen wir ihn zu datieren versuchen.

Wir müssen hier etwas ausholen. Für die Datierung des Todesjahres des Polykarp[2] stehen zwei Angaben zur Verfügung. 1) Eusebius sagt in seiner Kirchengeschichte, daß Polykarp das Martyrium unter Marc Aurel (161—180) erlitt[3], und zwar, da Eusebius seinen langen Bericht über die Ereignisse während der Regierung Marc Aurels[4] mit dem Polykarp-Martyrium eröffnet, in den Anfangsjahren dieses Kaisers. In seiner Chronik heißt es genauer in einer Notiz zum 7. Regierungsjahr Marc Aurels (167/68), daß damals Polykarp und die gallischen Märtyrer (von Lyon) [!] Opfer der Verfolgung geworden seien[5]. 2) Das Martyrium Polycarpi überliefert in einem chronologischen Nachtrag, daß Polykarp *μηνὸς Ξανθικοῦ δευτέρᾳ ἱσταμένου* (am 2. Tag des beginnenden Monats Xanthikos), *πρὸ ἑπτὰ καλανδῶν Μαρτίων* (23. Februar), *σαββάτῳ μεγάλῳ, ὥρᾳ ὀγδόῃ* unter dem Prokonsulat des Statius Quadratus hingerichtet wurde[6], d. h. am Sonnabend, dem 23. Februar 155, 166, 172 oder 177, bzw. am Sonnabend, dem 22. Februar 156 (Schaltjahr!). Während die ältere Zeit Eusebius folgte und das Martyrium unter Marc Aurel (161—180) ansetzte, erfolgte 1867 ein Umschwung durch eine Untersuchung von W. H. Waddington[7]. Dieser identifizierte einen für das Jahr 142 n. Chr. durch eine Inschrift in Ostia als Konsul bezeugten L. Statius Quadratus mit dem im Nachtrag Mart. Pol. 21 erwähnten Prokonsul Statius Quadratus und trat von da aus für das Datum 23. Februar 155 ein, das sich fast allgemein durchsetzte. Es bedeutete nur eine geringe Modifikation, als E. Schwartz, den „Großen Sabbat" Mart. Pol. 21 mit dem Sabbat vor Passa identifizierend, für den in der Nähe des Vollmondes liegenden 22. Februar 156 plädierte[8]. Erst 1951 kam die Debatte wieder in Gang durch einen Aufsatz

---

[1] 9, 3 (Funk-Bihlmeyer 125; Camelot SC 10, 256). Wörtlich gleichlautend von Eusebius, Hist. eccl. IV 15, 20, überliefert, was deshalb wichtig ist, weil sein (leider z. T. paraphrasierend kürzender) Text des Mart. Pol. dem Urtext näherstcht als derjenige des Pseudo-Pionius, den die Ausgaben bieten; vgl. H. von Campenhausen, a. a. O. S. 7—16.

[2] Einen guten Überblick über die Debatte gibt J. A. Fischer, Die Apostolischen Väter (Schriften des Urchristentums 1), Darmstadt 1956, S. 230—233.

[3] IV 15, 1.

[4] IV 14, 10—V 8.

[5] J. Karst, Eusebius Werke V. Die Chronik aus dem Armenischen übersetzt (GCS 20), Leipzig 1911, S. 222.

[6] Mart. Pol. 21 (Funk-Bihlmeyer 123; Camelot SC 10, 270).

[7] Mémoire sur la Chronologie de la vie du rhéteur Aelius Aristide, Mémoires de l'Institut Impérial de France. Académie des Inscriptions et Belles-Lettres 26, 1, Paris 1867, S. 203—268.

[8] Christliche und jüdische Ostertafeln (Abhandlungen der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Phil.-hist. Klasse, N. F. 8,6), Berlin 1905, S. 127—131; Osterbetrachtungen, ZNW 7 (1906), S. 1—33, hier S. 9.

von H. Grégoire-P. Orgels[1]. Sie erklärten Mart. Pol. 21 für gefälscht, schrieben Eusebius in der Chronik einen lapsus calami zu („par suite d'une faute de copiste" stünde die Notiz über Polykarp und die gallischen Märtyrer unter dem 7. statt dem 17. Jahr Marc Aurels)[2] und verlegten das Martyrium Polykarps auf den 23. Februar 177 — also des Jahres, in dem die Martyrien in Lyon stattfanden, die ja Eusebius in der Chronik mit demjenigen Polykarps zusammen nennt. Fand auch diese gewagte Hypothese mit Recht fast allgemeinen Widerspruch[3], so war es doch ein großes Verdienst, daß die Untersuchung von H. Grégoire-P. Orgels zur Revision des fest eingebürgerten Datums 155 bzw. 156 aufrief. Prüfen wir die drei zur Diskussion stehenden Daten (23. 2. 155 bzw. 22. 2. 156; nach 161, genauer 167/8; 23. 2. 177), so ist zunächst mit der Mehrzahl der Forscher das Jahr 177 auszuklammern. a) Diesem Datum fehlt nicht nur eine ausreichende Unterlage in den Quellen (da die Annahme eines Schreibfehlers schwerlich als solche gelten kann), sondern es widerspricht auch Eusebius' Datierung des Martyriums in die Anfangszeit Marc Aurels sowie den Angaben des Irenaeus[4]. Ist schon alles das mit dem Jahre 177 als Todesjahr Polykarps kaum vereinbar, so spricht vollends gegen dieses Datum, daß Irenaeus, der bald nach 180 schreibt, von den Nachfolgern Polykarps im Plural redet[5]. b) Aber auch der 23. Februar 155 bzw. der 22. Februar 156 scheiden aus, und zwar — ganz abgesehen von der Fraglichkeit der Quellenunterlage (Mart. Pol. 21)[6] — im Blick auf die von Irenaeus sicher bezeugte Reise Polykarps nach Rom zu

[1] La véritable date du martyre de S. Polycarpe (23 février 177) et le „Corpus polycarpianum", Analecta Bollandiana 69 (1951), S. 1—38.

[2] A.a.O. S. 23, vgl. S. 27.

[3] E. Griffe, A propos de la date du martyre de saint Polycarpe, Bulletin de Littérature Ecclésiastique (Toulouse), 52 (1951), S. 170—177; Un nouvel article sur la date du martyre de saint Polycarpe, a.a.O. 54 (1953), S. 178—181; P. Meinhold, Art. Polykarpos 1), Pauly-Wissowa, Realencyclopädie XXI, Stuttgart-Waldsee 1953, Sp. 1662—1693, hier Sp. 1673—1680; W. Telfer, The Date of the Martyrdom of Polycarp, Journal of Theological Studies 3 (1952), S. 79—83; H.-I. Marrou, La date du martyre de S. Polycarpe, Analecta Bollandiana 71 (1953), S. 5—20. S. auch J. A. Fischer, a.a.O. S. 232.

[4] Irenaeus sagt Adv. haer. III 3,4 (auch zitiert bei Eusebius, Hist. eccl. IV 14, 3), daß Polykarp noch von Aposteln zum Jünger gemacht worden sei, mit vielen Augenzeugen des Herrn Umgang gehabt habe und von Aposteln zum Bischof von Smyrna eingesetzt worden sei. Auch wenn nicht jedes Wort des Irenaeus auf die Goldwaage gelegt werden darf, so ist diesen Angaben doch so viel zu entnehmen, daß die Jugendzeit Polykarps noch in das 1. Jh. fiel. Dafür spricht auch der Umstand, daß Polykarp bereits zur Zeit des Ignatius (der unter Trajan [98—117] das Martyrium erlitt) Bischof von Smyrna war und hohes Ansehen genoß, ohne daß Ignatius, wie im Falle des Bischofs Damas von Magnesia (Ign. Magn. 3, 1), seine Jugend hervorhöbe. Eine Datierung des Geburtsjahres Polykarps auf (177 weniger 86 =) 91 n. Chr. ist demgegenüber zu spät.

[5] Adv. haer. III 3, 4; bei Eusebius, Hist. eccl. IV 14, 5.

[6] Zuletzt H. von Campenhausen: Kap. 21 kann „schlechterdings nicht als ursprünglich gelten" (a.a.O. S. 31).

Bischof Aniket[1]. Diese Reise müßte spätestens im Herbst des dem Martyrium vorhergehenden Jahres vor der Einstellung der Schiffahrt[2] erfolgt sein, also Herbst 154 bzw. 155; damals war aber nach Eusebius Aniket noch gar nicht im Amt. Eusebius datiert nämlich Anikets Amtszeit auf 157—168/69[3]. Aber selbst wenn man, unter Berufung auf die Zweifel an der Genauigkeit der eusebianischen Chronologie der römischen Bischöfe des 2. Jh.s[4], den Amtsantritt Anikets wohlwollend um einige Jahre zurückverlegt, so ist man damit den Schwierigkeiten, die der Datierung des Martyriums auf 155 bzw. 156 entgegenstehen, nicht entronnen. Denn Polykarp war bei seinem Tode, wie das oben wiedergegebene Zitat aus Mart. Pol. 9, 3 zuverlässig bezeugt, mindestens 86 Jahre alt. Es muß aber als äußerst unwahrscheinlich gelten, daß er kurz vorher in so hohem Greisenalter die auch zu Schiff damals unendlich strapaziöse Reise von Smyrna nach Rom und zurück unternommen haben könnte. c) So bleibt nur das Datum, das Eusebius gibt: Polykarps Martyrium erfolgte im Anfang der Regierungszeit Marc Aurels (161—180), genauer im Jahre 167/68[5].

Von diesem Datum aus erhält man einigermaßen glaubhafte Zahlen für Polykarps Leben: Geburt um 80 n. Chr., Romreise[6] in der zweiten Hälfte der siebziger Jahre seines Lebens, Martyrium knapp 10 Jahre danach.

Wenn A. Oepke[7], der darin älteren Autoren folgt, recht hat (und es spricht alle Wahrscheinlichkeit dafür!), daß die Altersangabe von 86 Jahren einen Rückschluß auf die Taufe des Bischofs erlaubt, so ist Polykarp, falls sein Martyrium 167/68 erfolgte, im Jahre 81 oder 82 n. Chr. im allerfrühesten Kindesalter getauft worden. Nun könnte man allerdings fragen, ob der Zeitpunkt des Christwerdens vor 86 Jahren notwendig im frühesten Kindesalter liegen müsse. Könnte Polykarp sich nicht im Jugendalter bekehrt

---

[1] Adv. haer. III 3, 3f.; Brief des Irenaeus an Bischof Viktor von Rom (im Auszug überliefert von Eusebius, Hist. eccl. V 24, 11—18; hier 16f.).

[2] *Mare clausum*: 11. November—5. März.

[3] Hist. eccl. IV 19. Die traditionell in den Lehrbüchern und Lexika angegebene Datierung der Amtszeit Anikets auf die Jahre 155—166 ist ganz wertlos. Sie ist offenbar dadurch zustande gekommen, daß man zwar die elfjährige Amtszeit Anikets aus Eusebius, Hist. eccl. IV 19, übernahm, das Anfangsjahr jedoch (mit Rücksicht auf die Datierung des Polykarp-Martyriums auf den 22. Februar 156) um zwei Jahre zurückverlegte!

[4] H. Boehmer, Zur altrömischen Bischofsliste, ZNW 7 (1906), S. 333—339; E. Caspar, Die älteste römische Bischofsliste (Schriften der Königsberger Gelehrten Gesellschaft, Geisteswiss. Klasse II 4), Berlin 1926.

[5] W. Telfer, a. a. O. S. 83: 168 n. Chr.; H.-I. Marrou, a. a. O.: vor 168/69; J. Vogt, Art. Christenverfolgung I (historisch), RAC II (1954), Sp. 1159—1208, hier Sp. 1175: 167; H. von Campenhausen, a.a.O. S. 5f.: zwischen 161 und 168/69, eher gegen Ende dieser Spanne.

[6] Sie erfolgte nach Eusebius zwischen 157 und 161, s. u. S. 73 Anm. 1.

[7] Zur Frage nach dem Ursprung der Kindertaufe, in: L. Ihmels-Festschrift, Leipzig 1928, S. 84f.

haben, etwa — so hat man erwogen — mit 14 Jahren? Aber dann gerät man in Unmöglichkeiten! Polykarp müßte nicht nur bei seinem Martyrium — gleichviel, wie man es datiert — 100 Jahre alt gewesen sein (was allenfalls denkbar ist, obwohl das Fehlen eines Hinweises auf die ungewöhnliche Tatsache im Martyrium Polycarpi schwer verständlich wäre), sondern er müßte auch seine Reise nach Rom zu Bischof Aniket, die nach Eusebius zwischen 157 und 161 erfolgte[1], im Alter von 90—94 Jahren (bei Ansetzung des Martyriums 155/56 gar im Alter von 100 Jahren; bei Ansetzung des Martyriums 177 immer noch im Alter von 80—84 Jahren) ausgeführt haben, was schlechthin undenkbar ist. Wie immer man das Martyrium datiert: der Schluß ist unvermeidbar, daß die 86 Jahre, die Polykarp bei seinem Tode Christus gedient hatte, mit geringer Spanne sein Lebensalter nennen. Dann aber müssen seine Eltern Christen gewesen (allenfalls: ganz kurz nach seiner Geburt Christen geworden) sein. Da in dieser Zeit Taufverzicht bei Kindern christlicher Eltern schwerlich noch geübt worden ist[2], haben wir höchstwahrscheinlich in Mart. Pol. 9, 3 eine indirekte Bestätigung für die Übung der Kindertaufe in der Zeit um 80 n. Chr. vor uns.

Auch bei Polykrates, Bischof von Ephesus, handelt es sich so gut wie sicher um einen Sohn christlicher Eltern, da er in seinem um 190/91 in Sachen des Osterstreites nach Rom gerichteten Schreiben erwähnt, daß sieben seiner Verwandten Bischöfe waren, er selbst sei der achte[3]. Wenn er fortfährt: „Ich nun, ihr Brüder, habe 65 Jahre im Herrn gelebt (*ἔχων ἐν κυρίῳ*)“[4], so läßt das auf seine Taufe als Kind etwa im Jahre 125 n. Chr. schließen.

Einen Rückschluß erlaubt sodann auch der Pliniusbrief[5], 111/12 geschrieben, der von den *teneri* redet, die neben den *robustiores* zur Gemeinde gehören, sowie von den *multi omnis aetatis*, die in den neuen Glauben verstrickt seien. Angesichts dessen, was Plinius über die erstaunlich rasche Ausbreitung des Christenglaubens in Bithynien sagt, waren unter den *teneri* sicher zahlreiche

[1] Hist. eccl. IV 14, 1: noch unter Antoninus Pius (138—161); IV 19: Amtsantritt Anikets 157.

[2] S. o. S. 58. 68. [3] Eusebius, Hist. eccl. V 24, 6. [4] V 24, 7.

[5] X 96, 2 (Schuster 355, 11—13): *nec mediocriter haesitavi, sitne aliquod discrimen aetatum, an quamlibet teneri nihil a robustioribus differunt*; 96, 9 (Schuster 357, 2—4): *multi enim omnis aetatis, omnis ordinis, utriusque sexus etiam, vocantur in periculum et vocabuntur.* — Ich habe für diesen Hinweis meinem Kollegen Ernst Schäfer zu danken.

Kinder von aus dem Heidentum übergetretenen Eltern; da Plinius die Möglichkeit erwägt, daß die *teneri* in gleicher Weise wie die Erwachsenen belangt und bestraft werden, ist anzunehmen, daß sie durch die Taufe zu Vollgliedern der Kirche geworden waren.

Indirekte Zeugnisse bieten ferner die Märtyrerakten. Nach den Protokollen des Prozesses gegen Karpus, Papylus und Agathonike († wahrscheinlich unter Marc Aurel 161/180), deren Echtheit anerkannt ist, hat Papylus aus Thyatira im Verhör erklärt: *ἀπὸ νεότητος θεῷ δουλεύω, καὶ οὐδέποτε εἰδώλοις ἔθυσα, ἀλλ' εἰμὶ Χριστιανός*[1]. Ähnliche Aussagen machten nach den ebenfalls glaubwürdigen Akten des Justin und Genossen († um 165 in Rom) der aus Kappadozien stammende Euelpistos[2] und der in Ikonion (Phrygien) beheimatete Hierax[3]. Solche Zeugnisse wiederholen sich dann in legendär ausgeschmückten Berichten über kleinasiatische Märtyrer des 3. Jh.s[4].

Schließlich ist, was Kleinasien anbelangt, zu erwähnen, daß das Zeugnis des Irenaeus (s. S. 84f.) auch das westliche Kleinasien, wo er seine Jugend verlebte und Schüler des Polykarp von Smyrna war, mit umfaßt und daß, wie wir sehen werden, analog auch das Zeugnis des Origenes das östliche Kleinasien mit einschließt (s. S. 81). Somit umgreifen die (durchweg freilich nur indirekten) Belege ganz Kleinasien: den Westen (Asia), den Norden (Bithynien), den Osten (Kappadozien) und den Süden (Lykien und Pamphylien).

b) Ägypten

Hier treten wir auf festeren Boden. Freilich von Klemens von Alexandrien werden wir gut tun abzusehen. Denn wenn er bald nach 195 in allegorischer Wendung von den „Kindlein, die (vom

---

[1] 34 (Knopf-Krüger 12, 26f.).

[2] 4, 7 (Knopf-Krüger 16, 32): *παρὰ τῶν γονέων δὲ κἀγὼ παρείληφα Χριστιανὸς εἶναι.*

[3] 4, 5 (Knopf-Krüger 16, 28): *ἔκπαλαι ἤμην Χριστιανὸς καὶ ἔσομαι.* Hierax' Genosse Paion, dessen Heimat nicht angegeben wird, sagt 4, 6 aus: *ἀπὸ τῶν γονέων παρειλήφαμεν τὴν καλὴν ταύτην ὁμολογίαν* (16, 30f.).

[4] Maximus aus Asia († unter Decius 249/51) 1, 10: *ego non sacrifico nisi soli deo, cui me ab ineunte aetate sacrificasse congratulor* (Knopf-Krüger 61, 12f.). — Konon aus Magydo in Pamphylien († unter Decius 249/51?) 4, 2: *συγγένεια δέ μοί ἐστιν πρὸς Χριστόν, ᾧ ἐκ προγόνων λατρεύω* (65, 21f.). — Asterius aus Lykien in den Akten des Klaudius, Asterius und Genossen († wohl im 3. Jh.) 2, 2: *ut hunc* [sc. *Deum unum*] *colerem et diligerem a parentibus mihi est traditum* (107, 31f.).

Fischer) aus dem Wasser gezogen werden (*τῶν ἐξ ὕδατος ἀνασπωμένων παιδίων*)“ redet[1], so ist es zwar möglich, daß er die Kindertaufe im Auge hat; er könnte aber auch an die Kindlein im Glauben (vgl. 1. Petr. 2, 1f.) denken, die der Missionar der Taufe zuführt.

Dagegen ist von höchstem Gewicht das Zeugnis des Origenes. Dreimal erwähnt er, daß die Taufe der *παιδία/parvuli* kirchlicher Brauch sei, nämlich in seinen Homilien über das Lukasevangelium (14 zu 2,22a: *διὰ τοῦτο καὶ τὰ παιδία βαπτίζεται*)[2], über Leviticus (8,3 zu 12,2: Die Taufe wird *secundum ecclesiae observantiam etiam parvulis* gegeben)[3] und in seinem Kommentar zum Römerbrief (V 9 zu 6,5—7: *pro hoc et Ecclesia ab apostolis traditionem suscepit, etiam parvulis baptismum dare*)[4]. An allen drei Stellen erscheint unter den Schriftbelegen, die Origenes anführt, Hiob 14,4f.: Niemand ist rein von Schmutz, auch wenn er nur einen Tag alt geworden ist; aus der stereotypen Anführung dieser Stelle ergibt sich, daß Origenes mit den *παιδία / parvuli*, die getauft werden, die Säuglinge meint.

Zu diesen drei Stellen gesellt sich vielleicht ein vierter Beleg aus den 249/51 verfaßten Homilien des Origenes zum Buche Josua 9,4[5]. Bei der Auslegung von Jos. 8,32 („Und er [Josua] schrieb daselbst vor den Augen Israels auf die Steine eine Abschrift des Gesetzes Moses, das dieser aufgezeichnet hatte“) wirft Origenes die Frage auf, wie es möglich gewesen sei, daß Josua das ganze lange Buch *coram filiis Istrahel* abgeschrieben habe; ob denn das Volk nicht inzwischen weggelaufen sei? Seine Antwort lautet: Josuas Schreiben bildet das Einschreiben des Gesetzes in das Herz dessen vor, der sich bekehrt, und die *filii Istrahel* sind nicht das Volk Israel, sondern die Engel, die damals dabei waren, wie sie es bei der Taufe jedes Christen sind. „Denn wenn wir darin recht

---

[1] Paedagogus III 59, 2 (Stählin GCS 12² 270, 10f.; Kraft 11).

[2] Rauer GCS 35 98, 13—19: *τὰ παιδία βαπτίζεται ›εἰς ἄφεσιν ἁμαρτημάτων‹. Ποίων; Πότε γὰρ ἥμαρτον; Ἀλλὰ μήποτε, ἐπεὶ ›οὐδεὶς καθαρὸς ἀπὸ ῥύπου‹, τὸν ῥύπον δὲ ἀποτίθεταί τις διὰ τοῦ μυστηρίου τοῦ βαπτίσματος, διὰ τοῦτο καὶ τὰ παιδία βαπτίζεται.*

[3] Baehrens GCS 29 398, 10—13; Kraft 11f.: „*Nemo mundus a sorde, nec si unius diei sit vita eius*“. *Addi his etiam illud potest, ut requiratur, quid causae sit, cum baptisma ecclesiae pro remissione peccatorum detur, secundum ecclesiae observantiam etiam parvulis baptismum dari.*

[4] Lommatzsch VI 397, 18f.; Kraft 12.

[5] Ich verdanke diesen Hinweis meinem Assistenten cand. theol. Christoph Burchard.

haben, daß ‚Israel' den bezeichnet, der Gott im Geist sieht, dann gilt das mit vollem Recht noch mehr von den dienstbaren Engeln — gemäß dem Ausspruch des Herrn, der von den *infantes* (weil auch du ein *infans* warst bei der Taufe [*quod et tu fuisti infans in baptismo*]) sagt, ‚daß ihre Engel allezeit das Antlitz meines himmlischen Vaters sehen (Mt. 18,10)'. Also ‚vor' diesen ‚Kindern Israels', die damals dabei waren, als dir die *fidei sacramenta* übergeben wurden, ‚die das Antlitz Gottes sehen', hat Jesus[1] in dein Herz ‚die Abschrift geschrieben'."[2]

Die zitierten Stellen sind zwar zwischen 233 und 251 n.Chr. geschrieben[3], sie weisen aber in erheblich frühere Zeit zurück. Denn Origenes behauptet, wie unabhängig von ihm kurz zuvor Hippolyt in Rom[4], daß die Kindertaufe ein in die apostolische Zeit zurückreichender Brauch sei: *Ecclesia ab apostolis traditionem suscepit*[5]. So könnte er sich nicht ausdrücken, wenn er nicht selbst als *παιδίον*/*parvulus* getauft worden wäre. (Origenes ist 185 n.Chr. in Ägypten, wahrscheinlich in Alexandrien, geboren; er war 17 Jahre alt, als sein Vater 202 das Martyrium erlitt.) Nehmen wir hinzu, daß seine Familie, wie wir durch Eusebius zuverlässig[6] er-

---

[1] Jesus und Josua sind in eins gesehen, weil ihre Namen im Griechischen und Lateinischen gleich lauten.

[2] Baehrens GCS 30 350, 2—8: *Si enim recte intelligamus Istrahelem dici mente Deum videntem, rectissime hoc de ministris angelis magis dicitur, secundum Domini sententiam dicentis de infantibus, quod et tu fuisti infans in baptismo, quia »angeli eorum semper vident faciem Patris mei, qui in coelis est«. ›Coram‹ istis igitur ›filiis Istrahel‹, qui aderant illo in tempore, cum tibi fidei sacramenta tradebantur, ›videntibus faciem Dei‹, ›Iesus‹ in corde tuo ›Deuteronomium scripsit‹.* Eine gewisse Unsicherheit bleibt bei diesem Beleg, weil *infans* auch übertragen gemeint sein könnte. — Nicht ausdrücklich erwähnt, aber vorausgesetzt ist die Kindertaufe auch in einer allegorischen Deutung, mit der Origenes im Matthäuskommentar (nach 244) seine Auslegung des Gleichnisses von den Arbeitern im Weinberg (Mt. 20, 1—16) schließt. In XV 36 werden die bei Tagesanbruch gemieteten Arbeiter gedeutet auf „die von Kindestagen und frühestem Lebensalter an Berufenen (*τοὺς μὲν ἐκ παίδων καὶ πρώτης ἡλικίας κληθέντας*)", die kurz darauf *οἱ ἐκ παίδων πιστοί* (zu *πιστοί* vgl. S. 59) genannt werden (E. Klostermann, Origenes Werke X. Origenes Matthäuserklärung I. Die griechisch erhaltenen Tomoi [GCS 40], Leipzig 1935, S. 457a, 7—9; 458a, 9).

[3] Die Homilien über das Lukasevangelium nach 233 n.Chr., die Homilien über Leviticus und der Kommentar zum Römerbrief nach 244, die Homilien über Josua 249/51.

[4] S. u. S. 86. [5] S. o. S. 75.

[6] Da Eusebius eine gegenteilige Behauptung des Christenfeindes Porphyrius bekämpft, mußte er auf Genauigkeit achten.

fahren, seit mehreren Generationen (*ἐκ προγόνων*, Rufin übersetzt *ab avis atque atavis*) christlich war[1], so müssen wir hinzufügen: Origenes könnte nicht von einer „von den Aposteln her übernommenen Tradition" reden, hätte er nicht mindestens von seinem Vater, wahrscheinlich aber auch von seinem Großvater gewußt, daß sie als *παιδία* getauft worden waren. Das heißt: die Überlieferung seiner Familie führt uns über den Zeitpunkt seiner eigenen Taufe mindestens zum Zeitpunkt der Taufe seines Vaters, also in die Mitte des 2. Jh.s, zurück, wahrscheinlich aber noch zum Zeitpunkt der Taufe seines Großvaters in die erste Hälfte dieses Jahrhunderts.

Etwa aus der Zeit des Origenes stammt eine ägyptische Kindermumie, die mir bei einem Besuch des Britischen Museums in London auffiel (No. 54051 A, Wallcase 42; Abb. nach S. 80)[2]. Die beigegebene Beschriftung lautet: „Pottery coffin containing the mummy of a child. The symbol of the cross in the right hand suggests Christian parentage. Late Roman period, about 200 A. D."[3] Der abgebildete Tonsarg mißt 87 × 28 cm, die Mumie selbst ist einschließlich Umhüllung nur 74 cm groß[4]. Der Sarg bildet ein kleines Mädchen mit Lockenfrisur ab; unter dem Kinn ist der Bart des Osiris zu sehen. Die Hände sind über der Brust gekreuzt. In der linken Hand hält das Kind eine Lotosblume, das Zeichen der Wiedergeburt, in der rechten Hand — das ist das Überraschende — ein Kreuz mit gezackten Enden und langem Stiel, der in einen Ring ausmündet, der seinerseits das Ende einer Kette darstellt, die zweifach um den Leib gewunden ist. Eine Befragung zahlreicher ägyptologischer Kollegen, die mir ihr Wissen in der bereitwilligsten Weise zur Verfügung stellten[5], ergab, daß Analogien zu unserer Mumie nicht bekannt sind, und eine persönliche Nachfrage im Koptischen Museum in Kairo bestätigte diese Auskunft.

[1] Hist. eccl. VI 19, 10. — Rufin: ebd. (Schwartz-Mommsen GCS 9, 2 561, 23f.).

[2] Herrn Kollegen S. Morenz danke ich dafür, daß er mich freundlichst beraten hat und wissen ließ, daß er den folgenden Ausführungen zustimme.

[3] Herr Kollege J. Spiegel teilt mir zu dieser Datierung mit, daß er das ganze 3. Jh. offen halten möchte.

[4] Freundliche Auskunft des British Museum, Department of Egyptian Antiquities (Mr. I. E. S. Edwards), vom 16. 5. 1957.

[5] Mein herzlicher Dank gilt den Kollegen R. P. B. Couroyer-Jerusalem, Frl. M. Cramer-Münster, I. E. S. Edwards-London, W. Hengstenberg-Seeshaupt, P. Labib-Kairo, S. Morenz-Leipzig, E. Otto-Heidelberg, J. Spiegel-Göttingen, H. Stock-Kairo.

Es war zunächst zu klären, ob das Kreuz als christliches Symbol und dann (wegen der Kette) als Amulett anzusprechen sei oder ob es sich um ein heidnisches Zeichen handeln könne. Die zweite Möglichkeit wurde von den befragten Ägyptologen durchweg mit Entschiedenheit verneint. Man könne höchstens — angesichts der Zacken am Ende der Kreuzesbalken und angesichts der Tatsache, daß heidnische Mumien in zahlreichen Fällen ein Henkelkreuz in der rechten Hand halten — von einem „christianisierten *Anch*-Zeichen"[1] sprechen.

Nächstdem war die Frage nach dem Lebensalter der Mumie zu stellen. Dieses ist, so wurde ich belehrt, angesichts der verschiedenen Balsamierungsverfahren allein nach der Größe nicht exakt bestimmbar; man müßte, um einen zuverlässigen Anhalt zu gewinnen, die Mumie röntgen lassen und vom Zustand der Zähne und Knochen ausgehen. So schwankten die Schätzungen zwischen 18 Monaten und 10 Jahren. Vielleicht darf als Anhaltspunkt erwähnt werden, daß ich im Ägyptischen Museum in Kairo eine Mumie von etwa 80 cm Größe sah (Nr. 33214, Raum 14), deren Alter ich nach dem beigegebenen Porträt auf 4 Jahre schätzen würde. Da unsere Mumie kleiner ist, würde sie etwas jünger sein.

Sicher ist, daß wir ein Beispiel für ägyptischen Synkretismus des 3. Jh.s n. Chr. vor uns haben. Man hat nicht darauf verzichtet, das kleine Mädchen, altem Brauch folgend, durch die auf dem Sarg abgebildeten Attribute zu Osiris zu machen[2]. Aber das Kreuz, das ihm an der Kette um den Leib hing und das man ihm in der Todesstunde in die rechte Hand gab, zeigt, daß es ein Christenkind war. Dann aber ist angesichts des Zeugnisses des Origenes über die Übung der Kindertaufe in der damaligen Kirche Ägyptens anzunehmen, daß das kleine Mädchen getauft war[3].

---

[1] So formulierte J. Spiegel.

[2] Vgl. S. Morenz, Das Werden zu Osiris. Die Darstellungen auf einem Leinentuch der römischen Kaiserzeit (Berlin 11651) und verwandten Stücken, in: Staatliche Museen zu Berlin. Forschungen und Berichte I, Berlin 1957, S. 52—70.

[3] Anmerkungsweise sei darauf hingewiesen, daß der besprochene Mumientonsarg noch in ganz anderer Hinsicht besonderes Interesse beanspruchen darf. Er bietet nämlich den ältesten Beleg dafür, daß das Kreuzeszeichen als christliches Symbol verwendet wurde. Die christliche Archäologie wird das Dogma, daß das Kreuzeszeichen erst im konstantinischen Zeitalter als Symbol verwendet worden sei, dahin revidieren müssen, daß das schon in Ägypten im 3. Jh. der Fall gewesen ist. Wir sahen, daß dabei das ägyp-

c) Palästina

Für Palästina besitzen wir das gewichtige Zeugnis des Origenes. Alle vier Schriften, in denen er sagt, daß die Taufe der *παιδία/parvuli* fester kirchlicher Brauch sei[1], der auf apostolische Tradition zurückgehe, sind in Caesarea (Palästina) geschrieben.

d) Syrien

Wenden wir uns schließlich nach Syrien, so liegen hier die Dinge in Ost- und Westsyrien ganz verschieden. Daß in Westsyrien die allgemeine großkirchliche Praxis der Kindertaufe geübt wurde, ist, wie wir sofort sehen werden[2], aus Origenes zu erschließen. Bestätigend kommt ein indirekter Beleg für die Übung der Kindertaufe beim Übertritt heidnischer Familien hinzu, den die pseudoklementinischen Schriften liefern, und zwar an Stellen, die der um 220—230 n. Chr. in Westsyrien entstandenen Grundschrift zuzuschreiben sind[3].

Sie lassen den Apostel Petrus der heidnischen Mutter des Klemens, Mattidia, die ihre totgeglaubten, inzwischen Christen gewordenen Söhne wiedergefunden hat, auseinandersetzen, daß ein Christ keine Tischgemeinschaft mit einem Heiden haben dürfe, solange dieser nicht getauft sei; das gelte selbst für Vater, Mutter, Ehefrau, Kind, Bruder und Verwandte[4]. Ausdrücklich wird diese Aussage gegenüber dem Vater des Klemens, Faustus, wiederholt, als dieser von seiner Familie wiedererkannt wird: er dürfe, solange er sich nicht bekehre, mit Frau und Kindern nicht zusammen essen[5]. Da es völlig undenkbar ist, daß die Taufe normalerweise die Tischgemeinschaft zwischen Eltern und Kindern auseinandergerissen haben sollte, ergibt sich, daß in den Pseudoklementinen die

---

tische Henkelkreuz, das *Anch*-Zeichen, Pate gestanden hat. Auch darin ist ägyptischer Einfluß zu sehen, daß es sich bei diesem ältesten Beleg um ein Amulett handelt, dem eine Lotosblume korrespondiert. (Die Kreuze auf den in Jerusalems südlicher Vorstadt Talpioth gefundenen Ossuaren haben nichts mit dem christlichen Kreuzeszeichen zu tun, vgl. E. Dinkler, Zur Geschichte des Kreuzsymbols, Zeitschrift für Theologie und Kirche 48 [1951], S. 148—172.)

[1] S. o. S. 75f. [2] S. u. S. 81.

[3] E. Molland, La circoncision, le baptême et l'autorité du décret apostolique (Actes XV, 28sq.) dans les milieux judéo-chrétiens des Pseudo-Clémentines, Studia Theologica 9 (1955), S. 1—39, hier S. 22. — Zur Datierung der Grundschrift vgl. B. Rehm, Die Pseudoklementinen I. Homilien (GCS 42), Berlin 1953, S. VII.

[4] Hom. 13, 4, 4 par. Rekogn. 7, 29. [5] Hom. 15, 1, 2 par. Rekogn. 10, 1—4.

Taufe aller Kinder beim Übertritt der Eltern als das Übliche und Selbstverständliche vorausgesetzt ist[1].

Die ersten direkten Zeugnisse für die Übung der Kindertaufe in Syrien bieten Asterius der Sophist (gest. nach 341)[2] und die Apostolischen Konstitutionen (370/80)[3].

Was Ostsyrien anlangt, so fehlt auch der leiseste Anhalt dafür, daß man hier in den ersten Jahrhunderten die Kindertaufe geübt hat. Das nimmt nicht wunder, wenn man sich vergegenwärtigt, daß die älteste Geschichte des Christentums in Edessa, Mesopotamien und Persien aufs stärkste durch marcionitische Einflüsse geprägt war[4]. In der marcionitischen Kirche wurden die Taufe (bzw. bei übertretenden Gliedern der Großkirche die Wiedertaufe) und die Zulassung zum Abendmahl nur denen gewährt, die Ehelosigkeit gelobten oder, sofern es sich um Verheiratete handelte, Enthaltsamkeit in der Ehe (Tertullian, Adv. Marcionem IV 11, 8; 34, 5 u. ö.)[5]. Ebenso ist auch die ostsyrische Kirche in ihren Anfängen verfahren[6].

---

[1] Dafür spricht auch die Schärfe, mit der Hom. 13, 21, 2. 3 (Rehm 203, 13. 17) ausgesprochen wird, daß kein *ἀβάπτιστος* Einlaß in die Königsherrschaft Gottes finde.

[2] S. u. S. 109f.

[3] S. u. S. 108. Mein Kollege Kirchenrat Dr. W. Strothmann hat die Freundlichkeit, mich in einem Brief vom 11. 4. 1958 auf zwei Taufzitate aus den (syrischen) Briefen Johannes des Einsiedlers (vermutlich Anfang des 5. Jh.s) hinzuweisen: „Welchen Gewinn haben die Kinder von der Taufe?" (L. G. Rignell, Briefe von Johannes dem Einsiedler, Lund 1941, S. 3); „oder welchen Grund hat man, kleine Kinder zur Taufe zu bringen?" (a.a.O. S.13).

[4] W. Bauer, Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum (Beiträge zur Historischen Theologie 10), Tübingen 1934, S. 21f. 27—34. 38. 40; A. Vööbus, Celibacy, a Requirement for Admission to Baptism in the Early Syrian Church (Papers of the Estonian Theological Society in Exile 1), Stockholm 1951, S. 13—16.

[5] Vgl. F. C. Burkitt, Urchristentum im Orient, Tübingen 1907, S. 96; A. von Harnack, Marcion: Das Evangelium vom fremden Gott (TU 45), Leipzig 1921, S. 101. 186f. Ich verdanke diesen Hinweis meinem Freunde Hermann Dörries.

[6] F. C. Burkitt, a.a.O. S. 84—105; K. Müller, Die Forderung der Ehelosigkeit für alle Getauften in der alten Kirche (Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus dem Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte 126), Tübingen 1927, S. 18ff.; G. Richter, Über die älteste Auseinandersetzung der syrischen Christen mit den Juden, ZNW 35 (1936), S. 101—114; E. J. Duncan, Baptism in the Demonstrations of Aphraates the Persian Sage (The Catholic University of America Studies in Christian Antiquity 8), Washington 1945. Zuletzt hat A. Vööbus, a. a. O., in einer fesselnd geschriebenen, kenntnisreichen Abhandlung das Quellenmaterial geprüft. Auch er kam, wie seine Vorgänger, zu dem Ergebnis, daß die ältere ost-



0 5 10 20 30 cm

Maßstab 1 : 6 cm

Kindermumien-Tonsarg Br. Mus. 54051 A

Zu S. 77 f.

Noch 343 n. Chr. mußte die Synode von Gangra (Paphlagonien) in feierlichem Beschluß die Anhänger des Eustathius von Sebaste (Armenien) verurteilen, die von den Verheirateten forderten, daß sie beim Übertritt ihre Ehe lösten[1]. Wie Kan. 15 erschließen läßt, kam es sogar vor, daß sie ihre Kinder im Stich ließen: „Wenn jemand seine Kinder verläßt und sie nicht aufzieht und, so gut er kann, zur gebührenden Frömmigkeit hinführt, sondern sie unter dem Vorwand der Askese vernachlässigt, sei er Anathema."[2] Im Bereich dieses gnostisch-asketischen Christentums war für die Kindertaufe selbstverständlich kein Raum.

Am Schluß dieses Überblicks über die Entwicklung im östlichen Teil der Kirche bis zur Mitte des 3. Jh.s muß nochmals nachdrücklich die überragende Bedeutung hervorgehoben werden, die die Aussagen des Origenes (s. S. 75—77) besitzen. Was ihnen so hohes Gewicht verleiht, ist die Weite des Gesichtskreises dieses gelehrten Mannes. Nicht nur ist er als Kind einer ägyptischen Familie geboren und lebte er bis 231 in Ägypten (Alexandrien), nicht nur entstammen die fünf zitierten Äußerungen der Zeit seiner Wirksamkeit in Palästina (Caesarea), sondern er hat darüber hinaus auf seinen zahlreichen Reisen Rom, Griechenland, Westsyrien, Kappadozien und den Palästina benachbarten Teil von Arabien besucht. Er könnte nicht so uneingeschränkt von der Säuglingstaufe als *ecclesiae observantia* reden, wenn er auf seinen Reisen im Raum der Großkirche auf abweichende Bräuche gestoßen wäre. So umschließt sein Zeugnis praktisch die ganze östliche Kirche seiner Zeit.

---

syrische Kirche unter dem Einfluß der Marcioniten, Valentinianer und Tatians (S. 13—17) das Zölibat als Voraussetzung für die Taufe forderte (S. 21—34). Aber er zeigte zugleich, daß Burkitts Ansicht, noch Aphraates habe in seinen Homilien (337—345 n. Chr.) diese Forderung vertreten, sich nicht halten läßt. Der den gegenteiligen Anschein erweckende Passus der 7. Homilie (337) ist vielmehr nach Vööbus, dem A. Baumstark zustimmte, ein Zitat aus einer alten Taufliturgie (S. 49—58). In Wahrheit hatte sich in Ostsyrien zur Zeit des Aphraates die Gegenströmung, die die Auflockerung der asketischen Taufpraxis forderte, schon durchgesetzt (S. 48).

[1] Kan. 1. 9. 10. 14 (Hardouin I 533/34. 535/36; F. Lauchert, Die Kanones der wichtigsten altkirchlichen Concilien nebst den Apostolischen Kanones [Sammlung ausgewählter kirchen- und dogmengeschichtlicher Quellenschriften 12], Freiburg i. Br. - Leipzig 1896, S. 80 f. 81. 82. 82; deutsch bei C. J. von Hefele, Conciliengeschichte I², Freiburg i. Br. 1873, S. 780. 783. 784. 785).

[2] Hardouin I 537/38; Lauchert 82; deutsch bei C. J. von Hefele, a. a. O. S. 786.

2. *Der Westen*

a) Griechenland

Unter Hadrian (117—138) verfaßte Aristides von Athen eine Apologie, deren Text uns erst seit 1878 durch ein armenisches Bruchstück (Kap. 1f.), vollständig seit der Auffindung der syrischen Übersetzung durch J. R. Harris im Jahre 1889 bekannt ist. Der griechische Urtext ist wenigstens zum Teil in Exzerpten und Papyrusfragmenten erhalten[1]. Der umfangreichere erste Teil der Apologie (1—14) polemisiert gegen die Religionen der Barbaren, Griechen und Juden, während der kürzere zweite (15—17) ihnen die Christen gegenüberstellt. Dieser zweite Teil ist auf die Abwehr von Verleumdungen ausgerichtet und läßt darum bewußt das Dogmatische zurücktreten; der Nachdruck liegt ganz auf der Vorbildlichkeit der Sittlichkeit der Christen. Ausdrücklich betont Aristides am Anfang des Schlußkapitels, daß er mit Absicht auf die christliche Lehre nicht näher eingegangen sei: „So viel wollte ich, König, ausführen; denn über das Übrige finden sich, wie gesagt, in ihren anderen Schriften Worte, die viel zu schwierig sind, als daß sie angeführt werden könnten oder jemand sie wiederhole“ (17,1)[2]. Dementsprechend werden die Sakramente nicht erwähnt, jedenfalls nicht direkt.

Das Gesagte muß man sich vor Augen halten, um die Stelle 15,11 richtig zu verstehen: „Wenn aber ihnen ein Kind (*τέκνον*) geboren wird, danken sie Gott; falls es aber in frühestem Alter (*νήπιον*) stirbt, danken sie ihm über die Maßen, weil es sündlos heimging.“[3] Uns kommt es auf die gesperrt gedruckte Wendung „sie danken Gott“ (*εὐχαριστοῦσιν τῷ θεῷ*, syr. *mwdjn l'lh'*) an. Aristides liebt diese Wendung und gebraucht sie noch 15,10 zur Umschreibung des Morgen- und Tischgebets[4], 15,11 zweimal für die Feier beim Heimgang eines Gemeindegliedes[5] und außerdem 17,4, wo es heißt: „Wenn es sich aber ereignet, daß einer von jenen

[1] S. die Übersicht S. 11f.

[2] Harris-Robinson 26, 22—27, 2. Griechisch nur die ersten Worte bis „König“ erhalten.

[3] Br. Mus. Gr. Pap. 2486, verso 39—42 (Milne 76); syr. Harris-Robinson 25, 7—10.

[4] Br. Mus. Gr. Pap. 2486, verso 33f. (Milne 76); syr. a.a.O. 25, 3f. (vgl. Milne, a.a.O. S. 76 App. Z. 33).

[5] Br. Mus. Gr. Pap. 2486, verso 37f. (Milne 76): *χαίρουσιν καὶ εὐχαριστοῦσιν καὶ προσεύχονται περὶ αὐτοῦ*; syr. a.a.O. 25, 5f.: *ḥdjn wmqbljn tjbwth d'lh'*. 2486, verso 41 (Milne 76): *ὑπερευχαριστοῦσιν*; syr. a.a.O. 25, 8f.: *mwdjn l'lh' rwrb'jt.*

[den Heiden] sich bekehrt, schämt er sich vor den Christen wegen der Taten, die er begangen hat, und dankt Gott[1], indem er sagt: Aus Unwissenheit habe ich sie begangen. Und er reinigt sein Herz, und seine Sünden werden ihm vergeben.“[2] An dieser Stelle ist der Ausdruck „Gott danken“ ein Hinweis auf die Taufe. Da Aristides diesen Ausdruck durchweg zur Umschreibung christlicher Riten gebraucht und da er, wie wir sahen, die Taufe nicht direkt erwähnt, sondern nur mit „Gott danken“ andeutet, ist es recht wahrscheinlich, daß er auch 15,11 mit den Worten „Wenn ihnen ein Kind geboren wird, danken sie Gott“ auf die Taufe anspielt. Dafür spricht der unmittelbar anschließende Satz. Das besondere Gotteslob, das die Gemeinde bei der Beerdigung eines Kleinkindes anstimmt, „weil es sündlos (*ἀναμάρτητον*) heimging“ (15,11), denkt schwerlich an die Kindesunschuld, viel eher an die in der Taufe geschenkte Vergebung. Nachträglich sehe ich, daß schon ein so guter Kenner der frühchristlichen Liturgien wie Th. Schermann unsere Stelle, freilich ohne nähere Erläuterung, als Zeugnis für die Kindertaufe notierte[3]. Es versteht sich von selbst, daß dieser indirekte Beleg nur im Rahmen der übrigen Zeugnisse gewertet werden kann.

b) Italien und Gallien

Hier führt uns das älteste Zeugnis in die Zeit des Johannesevangeliums zurück. In seiner ersten Apologie (150/55 n. Chr.) erwähnt Justin der Märtyrer, der in Rom wirkte, „viele Männer und Frauen im Alter von 60 und 70 Jahren, *οἱ ἐκ παίδων ἐμαθητεύθησαν τῷ Χριστῷ*“ und die ihren Christenstand in einem langen Leben unverdorben bewahrten[4]. Das Passiv des Wortes *μαθητεύειν* bezeichnet das Christwerden, Dial. 39,2 mit deutlicher Bezugnahme auf die Taufe[5]. Die von Justin erwähnten Männer und

[1] *mwd' l'lh'* (Harris-Robinson 27, 15).

[2] Harris-Robinson 27, 13—17. Der griechische Text ist nicht erhalten.

[3] Th. Schermann, Die allgemeine Kirchenordnung, frühchristliche Liturgien und kirchliche Überlieferung II. Frühchristliche Liturgien (Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums, 3. Ergänzungsband, 2), Paderborn 1915, S. 269 Anm. 2.

[4] I 15, 6 (Goodspeed 35, 18—20).

[5] ... *μαθητευομένους εἰς τὸ ὄνομα τοῦ Χριστοῦ αὐτοῦ* ... *φωτιζόμενοι διὰ τοῦ ὀνόματος τοῦ Χριστοῦ τούτου* (Goodspeed 135, 31f.; 135, 34—136, 1). Vgl. Ph.-H. Menoud, Le baptême des enfants dans l'Église ancienne, Verbum Caro 2 (1948), S. 19; W. F. Flemington, The New Testament Doctrine of Baptism, London 1948, S. 132.

Frauen sind also in der Zeit zwischen 80 und 95 als Kinder (*ἐκ παίδων*) getauft worden.

In die Zeit vor 150 n. Chr.[1] gehört eine Korrektur, die die westliche Rezension am Text von Apg. 2,39 vorgenommen hat. Hieß es hier im ältesten Text zur Begründung der Aufforderung, sich taufen zu lassen: *ὑμῖν γάρ ἐστιν ἡ ἐπαγγελία καὶ τοῖς τέκνοις ὑμῶν*[2], so lesen jetzt D d Aug: *ἡμῖν γάρ ἐστιν ἡ ἐπαγγελία καὶ τοῖς τέκνοις ἡμῶν*. Die Aussage wird also jetzt auf die Christenkinder bezogen[3]. Nun wird man sich gewiß davor zu hüten haben, einer Textvariante allzu weitgehende Schlüsse aufzubürden; keinesfalls wird man sie aber, wie es meist geschieht, einfach ignorieren dürfen. Die ungezwungenste Erklärung der Variante dürfte die sein, daß die Fassung „Laßt euch ein jeder taufen . . ., denn unser und unserer Kinder ist die Verheißung" dem Redaktor deshalb in die Feder floß, weil ihm die Taufe der Christenkinder selbstverständlicher Brauch war.

Der nächste Zeuge, Irenaeus von Lyon (geboren zwischen 130 und 140), der bedeutendste Theologe des 2. nachchristlichen Jh.s, schreibt bald nach 180: *omnes enim venit (Jesus) per semetipsum salvare: omnes, inquam, qui per eum renascuntur in Deum, infantes* (Säuglinge) *et parvulos et pueros et iuvenes et seniores*[4]. Irenaeus wehrt im vorhergehenden die gnostische Auffassung ab, daß der Christus erst bei der Taufe auf den Menschen Jesus herabgekommen sei, und betont, daß Jesus seit seiner Geburt der Christus ist. Diese Feststellung ist Irenaeus deshalb wichtig, weil aus ihr

---

[1] J. H. Ropes, The Text of Acts (The Beginnings of Christianity I. The Acts of the Apostles, ed. F. J. F. Jackson-K. Lake, III), London 1926, S. CCXXIII (vgl. CCXL): Der westliche Text der Apg. ist „before the middle of the second century" entstanden. Diese Datierung wird bestätigt durch die Erwägung, daß die ungewöhnlich freie Art, mit der die westliche Rezension der Apg. den Text behandelt, nur in der Zeit denkbar ist, ehe dieses Buch „im letzten Drittel des zweiten Jahrhunderts" (M. Dibelius, Aufsätze zur Apostelgeschichte [Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments II 42], Göttingen 1951 = ^{3}1957, S. 81) zur regelmäßig gelesenen kirchlichen Schrift wurde.

[2] S. o. S. 48f.

[3] D. Plooij, The ascension in the „Western" textual tradition, Mededeelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen te Amsterdam, Afdeeling Letterkunde, 67 A (1929) [Nr. 2], S. 39—58, hier S. 43; H. Windisch, Zum Problem der Kindertaufe im Urchristentum, ZNW 28 (1929), S. 122 Anm. 2.

[4] Adv. haer. II 22, 4 Stieren (I 358, 19—22) — II 33, 2 Harvey (I 330, 9—11).

hervorgeht, daß Jesus jedes Alter heiligt und rettet, die Säuglinge und Kleinkinder so gut wie die Knaben, Jünglinge und Greise, kurz: „alle, die durch ihn für Gott wiedergeboren werden (*renascuntur in Deum*)". Da Irenaeus, fest eingebürgertem und völlig konstantem kirchlichem Sprachgebrauch folgend[1], die Taufe als die *regeneratio in Deum* bezeichnet[2], bezeugt er an unserer Stelle die Säuglingstaufe, und zwar setzt er sie als „unbestrittene kirchliche Übung voraus"[3].

Gewichtiger noch als die bisher genannten Nachrichten ist die Kirchenordnung Hippolyts. Die Zuweisung der sogenannten Ägyptischen Kirchenordnung an Hippolyt durch E. Schwartz 1910[4] und R. H. Connolly 1916[5] war für unser Thema von großer Tragweite. Denn damit erhält diese Kirchenordnung für die Bezeugung der Kindertaufe die gleiche überragende Bedeutung für den Westen, die das Zeugnis des Origenes, wie wir sahen, für den Osten besitzt. Ihre Erforschung steht freilich in vieler Hinsicht noch

[1] Joh. 3, 5; Tit. 3, 5; Justin, Apol. I 61, 3f. 10; 66, 1; Dial. 138, 2; Orac. Sib. VIII 316; Thomasakten 132; Klemens von Alexandrien, Paedagogus I 25, 1—3 (Stählin GCS 12², 104f.); Excerpta ex Theodoto 80, 1 (F. Sagnard, Clément d'Alexandrie. Extraits de Théodote [SC 23], Paris 1948, S. 202); Origenes, In Lucam hom. 28 (Rauer GCS 35 175, 2—7); Johanneskommentar, Fragm. 121 (E. Preuschen, Origenes Werke IV. Der Johanneskommentar [GCS 10], S. 568, 11—21); pseudoklem. Hom. 7, 8, 1; 11, 26, 1f.; 11, 27, 2 und sehr oft. „All the antient Christians, not one Man excepted, do take the Word *Regeneration* or *new Birth* to signifie Baptism: and *regenerato*, baptized" (W. Wall, The History of Infant Baptism II, London 1705, S. 365).

[2] Adv. haer. (Stieren) I 21, 1; III 17, 1; V 15, 3; Demonstr. 3. 7 (K. Ter-Měkěrttschian-E. Ter-Minassiantz-A. Harnack, Des heiligen Irenäus Schrift zum Erweise der apostolischen Verkündigung [TU 31, 1], Leipzig 1907, S. 3. 5).

[3] H. Windisch, a.a.O. S. 135; vgl. Ph.-H. Menoud, a.a.O. S. 20f. Ebs. Th.-A. Audet, Orientations théologiques chez Saint Irénée. Le Contexte mental d'une ΓΝΩΣΙΣ ΑΛΗΘΗΣ, Traditio I, New York 1943, S. 15—54, hier S. 18 Anm. 6; J.-C. Didier, Un cas typique de développement du dogme. A propos du baptême des enfants, MelScR 9 (1952), S. 196; zuletzt T. F. Torrance, Ein vernachlässigter Gesichtspunkt der Tauflehre, 4. Die Lehre des Irenäus, Evangelische Theologie 16 (1956), S. 481—492. — A. Benoit, Le baptême chrétien au second siècle. La théologie des Pères (Études d'Histoire et de Philosophie Religieuses 43), Paris 1953, S. 216—218, der die Frage offen läßt, trägt dem in Anm. 1 aufgezeigten Tatbestand nicht Rechnung.

[4] Über die pseudoapostolischen Kirchenordnungen (Schriften der Wissenschaftlichen Gesellschaft in Straßburg 6), Straßburg 1910.

[5] The So-Called Egyptian Church Order and Derived Documents (TS 8,4), Cambridge 1916.

in den Anfängen. Das erste Nahziel muß der Versuch der Wiederherstellung der bis auf kleine Fragmente verlorenen griechischen Urfassung sein. Wir kennen sie nur durch die oben S. 15—17 genannten Übersetzungen und Überarbeitungen, die aber vielfach voneinander abweichen. Noch sind nicht alle Stränge der verwickelten Überlieferung weit genug aufgearbeitet, um eine Rekonstruktion des Urtextes in allen Einzelheiten zu erlauben[1]. Um so wichtiger ist die Übereinstimmung der Überlieferung in dem die Kindertaufe erwähnenden Abschnitt (s. u. S. 87 Anm. 2), die den Schluß sichert, daß wir an dieser Stelle die Urfassung der Kirchenordnung Hippolyts vor uns haben. Es ist von größter Bedeutung, daß wir dadurch nunmehr Einblick gewinnen in die Taufpraxis Roms in der zweiten Hälfte des 2. Jh.s. Zwar gehört die Kirchenordnung ihrer Abfassung nach in die Zeit um 215; ihr Material ist jedoch älter, und es wäre geradezu ein Fehler, wollten wir das Werk lediglich als Zeugnis für das beginnende 3. Jh. buchen. Denn Hippolyt, der die Kirchenordnung wohl als 2. Teil seiner Schrift *Περὶ χαρισμάτων ἀποστολικὴ παράδοσις* einverleibte, will nicht neue Regeln für das kirchliche Handeln einführen, sondern, wie der Titel seines Werkes besagt, die ältere („apostolische") Tradition fixieren. Das gilt auch für die Kindertaufe.

---

[1] Von den S. 15—17 aufgeführten Quellen ist bisher die arabische Version der KO schon 1912 von J. Périer - A. Périer, Les „127 Canons des Apôtres" (Patrologia orientalis 8,4), Paris 1912, brauchbar vorgelegt worden und sind umfassende kritische Ausgaben der äthiopischen und der wichtigen koptischen Fassung erschienen: H. Duensing, Der aethiopische Text der Kirchenordnung des Hippolyt (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Phil.-hist. Klasse III 32), Göttingen 1946; W. Till - J. Leipoldt, Der koptische Text der Kirchenordnung Hippolyts (TU 58), Berlin 1954 (doch vgl. hierzu die Besprechungen von L. Th. Lefort, Le Muséon 67 [1954], S. 403—405, und B. Botte, Bulletin de Théologie ancienne et médiévale 7 [1955], S. 26 f.). Über den Stand der Forschung vgl. B. Botte, Le texte de la *Tradition apostolique*, Recherches de Théologie ancienne et médiévale 22 (1955), S. 161—172. — Eine vorläufige Gesamtrekonstruktion nach allen ihnen erreichbaren Quellen haben versucht G. Dix, *Ἀποστολικὴ παράδοσις*. The Treatise on the Apostolic Tradition of St Hippolytus of Rome I, London 1937, und B. Botte, Hippolyte de Rome. La Tradition Apostolique (SC 11), Paris 1946. Vgl. Th. Schermann, Die allgemeine Kirchenordnung, frühchristliche Liturgien und kirchliche Überlieferung I. Die allgemeine Kirchenordnung des zweiten Jahrhunderts (Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums, 3. Ergänzungsband, 1), Paderborn 1914; E. Hennecke, Neutestamentliche Apokryphen², Tübingen 1924, S. 569—583.

Hippolyts Anordnung für die Tauffeier beginnt mit den Worten „Beim Hahnenschrei soll man zunächst über dem Wasser beten" (16,1). Aus dieser Zeitangabe ist zu erschließen, daß Hippolyt die große Übertritts-Tauffeier am Ostermorgen vor Augen hat[1]. Sie spielte sich so ab, daß zunächst die Kinder getauft wurden, und zwar einschließlich der Kleinstkinder, die noch nicht sprechen (d.h. auf die Tauffragen antworten) konnten, weshalb die Eltern oder ein Verwandter für sie antworteten, dann die erwachsenen Männer, zuletzt die Frauen (16,4—6). Es sind also im wesentlichen „Häuser", deren Übertritt zur christlichen Gemeinde wir miterleben. Der Passus, der von der Taufe der Kinder handelt, lautet nach dem koptischen Text: „Zuerst sollt ihr die Kleinen taufen. Alle, die für sich sprechen können, sollen sprechen. Für die aber, die nicht sprechen können, sollen ihre Eltern sprechen oder ein anderer, der zu ihrer Familie gehört" (16,4f.)[2]. Wir sehen: Hippolyt setzt die Kindertaufe als

---

[1] Vgl. O. Casel, Art und Sinn der ältesten christlichen Osterfeier, Jahrbuch für Liturgiewissenschaft 14 (1938), S. 1—78, hier S. 23; J. Jeremias, Art. *πάσχα*, ThWNT V (1954), S. 902 Anm. 57. 58. – Tertullian, De baptismo (200/206) 19, 1 (Refoulé-Drouzy SC 35, 93): *diem baptismo sollemniorem pascha praestat*; Hippolyt von Rom, Danielkommentar (um 204) I 16,2 (G. N. Bonwetsch, Hippolytus Werke I. Exegetische und homiletische Schriften I. Hippolyt's Kommentar zum Buche Daniel und die Fragmente des Kommentars zum Hohenliede [GCS 1,1], Leipzig 1897, S. 26, 18—20); Methodius (gest. 311), genannt von Olymp, Symposium VIII 6 (G. N. Bonwetsch, Methodius [GCS 27], Leipzig 1917, S. 88, 5—24). Aus dem Decretale des Papstes Siricius an Himerius von Tarragona vom 10. Februar 385 (s.u.S. 111 Anm. 1) wissen wir, daß es alter römischer Brauch war, Erwachsene nur zu Ostern und in der Freudenzeit bis Pfingsten zu taufen; ausgenommen waren nur Kleinkinder und Menschen in Lebensgefahr. Auch Kan. 7 der Synode von Rom (402) bestätigt die Ostertaufe als das Normale für Rom und Gallien (Hardouin I 1035 f.), Egeria, Peregrinatio ad loca sancta 38, 1, für Jerusalem und Spanien (P. Geyer, S. Siluiae, quae fertur, peregrinatio ad loca sancta, in: Itinera Hierosolymitana saeculi IIII–VIII [CSEL 39], Wien-Prag-Leipzig 1898, S. 90, 21–24; W. Heraeus, Silviae vel potius Aetheriae peregrinatio ad loca sancta [Itinerarium Egeriae] [Sammlung vulgärlateinischer Texte 1][3], Heidelberg 1929, S. 44, 13–17; H. Pétré, Éthérie. Journal de voyage [SC 21], Paris 1948, S. 238, 27–240, 4). Inschriftliche Einzelbelege für Übertrittstaufe zu Ostern: ILCV I 1539, Kraft 39 (338 n. Chr., ungefähr 30 Jahre alt); ILCV I 1541 (463 n. Chr., 6 Jahre alt). Augustin wurde am Karsamstag 387 getauft.

[2] Till-Leipoldt 19. Der äthiopische Text (Duensing 55) stimmt mit dem koptischen genau überein, der arabische (Périer-Périer 602 [52] f.) fast ganz, Test. Dom. II 8 (Rahmani 127) und Can. Hippol. 19, 7 (Riedel 211) im wesentlichen.

„unbestrittene Regel“[1] voraus, die keiner Rechtfertigung bedarf; die in KO 12 vorgeschriebene Probezeit von drei Jahren vor der Taufe fällt bei den Kindern fort.

Mindestens ebenso wichtig wie die Aussage der Hippolytschen Kirchenordnung selbst und ihre Vorgeschichte ist ihre Nachwirkung: sie ist, wie wir sehen werden, nicht nur ins Lateinische, sondern vor allem in die verschiedensten orientalischen Sprachen übersetzt worden und hat zahlreichen Kirchenordnungen der Folgezeit als Grundlage gedient. Dadurch ist sie für die nächsten Jahrhunderte in weiten Teilen der Kirche die normative Anordnung für den Vollzug der Kindertaufe geworden.

Das Zeugnis der literarischen Texte für die Übung der Kindertaufe in Italien und Gallien in den ersten christlichen Jahrhunderten findet eine wertvolle Bestätigung durch die Inschriften. Wir geben im folgenden einige (vorwiegend römische) Grabinschriften getaufter Kleinkinder aus dem 3. Jh., wobei zu beachten ist, daß es christliche Grabinschriften vor 200 n. Chr. nicht gibt[2]: sofort mit dem Beginn der Ära der christlichen Inschriften treten uns auch Zeugnisse für die Kindertaufe entgegen[3].

Vielfältig sind im 3. Jh. die Attribute und Symbole auf Grabinschriften von Kleinkindern, die den Rückschluß gestatten, daß es sich um getaufte Kinder handelt. Bereits der

---

[1] A. von Harnack, Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten I[4], Leipzig 1924, S. 399 Anm. 2.

[2] A. M. Schneider, Die ältesten Denkmäler der Römischen Kirche, in: Festschrift zur Feier des Zweihundertjährigen Bestehens der Akademie der Wissenschaften in Göttingen II. Phil.-hist. Klasse, Berlin-Göttingen-Heidelberg 1951, S. 166: „Weder Archäologie noch Epigraphik haben bis heute — trotz ausgedehntester Forschungsarbeit — auch nur ein christliches Denkmal zutage gefördert, das mit Sicherheit vor 200 angesetzt werden könnte.“ Das gilt auch für Rom (S. 190). Selbst wenn man in der *Sator-Arepo*-Formel von Pompeji (G. de Jerphanion, La formule magique Sator Arepo ou Rotas Opera, Recherches de Science Religieuse 25 [1935], S. 196 ff.) mit Recht, wie ich meinen möchte, eine christliche Inschrift aus der Zeit vor 79 n. Chr. sieht, so gilt Schneiders Urteil doch uneingeschränkt für die Grabinschriften.

[3] Nur der Sachkenner kann voll ermessen, welche Bereicherung es für diese Arbeit bedeutet, daß ich mich für die Sammlung und Datierung der Inschriften der nie versagenden selbstlosen Hilfe meines verstorbenen Freundes und Akademiekollegen A. M. Schneider erfreuen durfte.

Zeit um 200 oder bald danach[1] gehört die folgende Inschrift an:

EVTYCHIANO
FILIO·DVLCISSIMO
EVTYCHVS·PATER·
D·D·V·A·I·M·II·D·IIII
DEI·SERVS·IX·
IXΘYC

Grabinschrift des Kindes Eutychianus (Rom)
Nach F. J. Dölger, *IXΘYC* I², 1928, S. 192

Eutychiano
filio dulcissimo
Eutychus pater
d(e)d(icauit) u(ixit) a(nno) I m(ensibus) II
d(iebus) IIII
Dei ser(u)us Ἰ(ησοῦς) Χρ(ιστός)
Ἰ(ησοῦς) Χ(ριστὸς) Θ(εοῦ) Υ(ἱὸς) Σ(ωτήρ)[2]

Durch das Prädikat *Dei ser(u)us* wird das einjährige Kind als getauft gekennzeichnet[3].

Ein analoges Prädikat (*Χρειστοῦ δοῦλος*) trägt auf einer ebenfalls dem 3. Jh. angehörenden Inschrift das „heilige Kindchen" (*ἁγνὸν παιδίον*) Kyriakos:

[1] F. J. Dölger, *IXΘYC* I² 197.
[2] ILCV I 1611 C; F. J. Dölger, a.a.O. 192—197. Rom.
[3] F. J. Dölger, a.a.O. 195.

Κυριακὸς Χρεισ
τοῦ δοῦλος
ἁγνὸν παιδί
ον ἐνθάδε κεῖτε
μνησκόμενοι γονεῖς Διονύ
σιος καὶ Ζωσίμη τέκνων (!) *γλυ*
κυτάτῳ ἐποιήσαμεν[1]

Dem Grabe eines im frühesten Alter verstorbenen Kindes (es wird *dulcissime nate* angeredet) gehört das Bruchstück einer metrischen Grabinschrift an, die die Taufe (*lauacro*) erwähnt[2].

Von dem *πιστὸς ἐκ πιστῶν* Zosimos und den drei *πιστοὶ γενετῇ* genannten Jünglingen war bereits S. 59f. die Rede.

Der *νήπιος ἄκακος* Dionysios wird durch die Wendung *ἐνθάδε κεῖτε μετὰ τῶν ἁγίων* als getauft gekennzeichnet:

Διονύσιος νήπιος
ἄκακος ἐνθάδε κεῖ
τε μετὰ τῶν ἁ
γίων μνήσκεσθε
δὲ καὶ ἡμῶν ἐν ταῖ
ς ἁγίαις ὑμῶν πρ(οσ)ευχα(ῖ)ς
καὶ τοῦ γλύψα(ν)τος καὶ γράψαν
τος[3]
⟨Blatt, Anker⟩ ⟨Taube auf Zweig, Blatt⟩

Bei der zweijährigen Pomponia Fortunata weist auf die Taufe die Wendung *decesset (= decessit) in pace* und das Symbol des Fisches, das zugleich die Datierung in das 3. Jh. ermöglicht[4]:

d(is) m(anibus)
Pomponiae Fortuna
tae que decesset in pace
que uixit ann(os) II m(ensem) I dies XV
⟨Fisch⟩[5]

---

[1] CIG IV 564, Nr. 9801; Kraft 35. Rom.

[2] ILCV I 1520; F. J. Dölger, a.a.O. 198f. Fundort unbekannt, jetzt in Rom. Zur Datierung der Inschrift in das 3. Jh. vgl. F. J. Dölger, a.a.O. 199.

[3] CIG IV 527, Nr. 9574; Kraft 36. Rom.

[4] Mitteilung von A. M. Schneider.

[5] ILCV II 3891 C. Rom, S. Callisto.

Bei dem dreijährigen Innocens ist die Taufe aus der Formel *spirito sancto*, die wahrscheinlich ebenfalls in das 3. Jh. weist, zu erschließen:

spirito sancto
Innocenti qui
uixit an(nos) pl(us) m(inus) III[1]

Wegen der Akklamation möchte A. M. Schneider, freilich mit Vorbehalt, auch die folgende Inschrift eines getauften (*te cum pace*), fast einjährigen Kindes dem 3. Jh. zuweisen:

[. . Sabi?]niane te cum pace
[annum ui]xit XI dies minus
[et no]n suplebit XI diεs[2] *at annu(m)*[3]

Sicher dagegen, weil lateinischen Text mit griechischen Buchstaben bietend, sind die beiden letzten Inschriften in das 3. Jh. zu datieren. Daß die mit 11 Monaten verstorbene Theodora getauft war, ist aus dem Symbol zu erschließen; bei der zweijährigen Alexandria ergibt sich der gleiche Schluß aus den Worten *ιν πακε*:

⟨Spuren eines Gefäßes⟩
βενε μερεντι φιλιε
Θεοδωρε κυε βιξιτ
μησις XI dιης[4] *XVII*
XVII ⟨Vogel mit Zweig im Schnabel⟩[5]

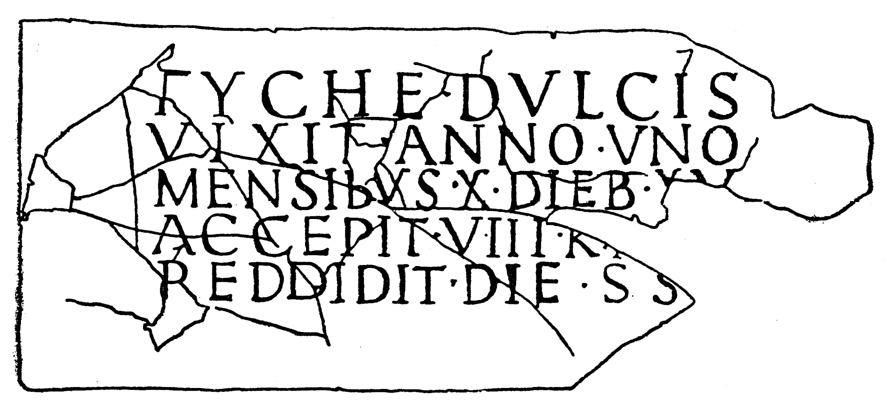
[Αλεξ]ανδρια δουκις (= dulcis)
κε βιξιτ annis II
[μ]ινας II qu[iescit]
ιν πακε[6]

Eine Gruppe für sich bilden vier römische Kindergrabinschriften des 3. Jh.s, die den Zeitpunkt bzw. das Datum der Taufe aus-

---

[1] ILCV II 3394A. Rom.
[2] Sic! Mit griechischem *ε*.
[3] ILCV I 2264 Anm. Rom. An der Seite ein großer Efeu.
[4] Sic! Mit lateinischem *d*.
[5] ILCV II 4464. Jetzt in Rom.
[6] ILCV II 4469. Rom.

drücklich erwähnen, weil sie erfolgte, als das betreffende Kind im Sterben lag. Die erste dieser Inschriften, die von dem $1^{3}/_{4}$jährigen Apronianus berichtet, war schon S. 49f. besprochen. Um die Nottaufe eines Kleinkindes handelt es sich auch auf der Tyche-Inschrift[1], die wie die Apronianus-Inschrift in der Priscilla-Katakombe in Rom gefunden wurde:



Grabinschrift des Kindes Tyche (Rom, Priscilla-Katakombe)
Nach F. J. Dölger, *IXΘYC* III, 1922, Tafel XLIX, 1

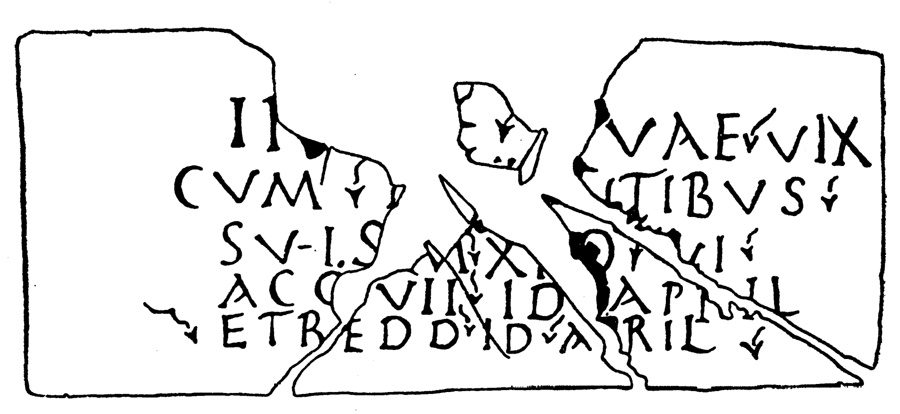
Tyche dulcis
uixit anno uno
mensibus X dieb(us) XV
accepit[2] *VIII k[. . .*
reddidit[3] *die s(upra) s(cripto)*[4]

Da Tauftag und Todestag zusammenfallen, war es sicher eine Nottaufe, die die kleine Tyche im Alter von 1 Jahr 10 Monaten 15 Tagen empfing.

Gleichfalls aus der Priscilla-Katakombe stammt die Irene-Inschrift[5]:

---

[1] Zur Datierung in das 3. Jh. vgl. F. J. Dölger, *IXΘYC* II 521.
[2] Sc. *gratiam,* d.h. die Taufe.
[3] Sc. *spiritum.*
[4] ILCV I 1531; F. J. Dölger, *IXΘYC* II 521, Abb. *IXΘYC* III, Tafel XLIX, 1; Kraft 36.
[5] Zur Datierung in das 3. Jh. vgl. F. J. Dölger, *IXΘYC* II 521.



Grabinschrift des Kindes Irene (Rom, Priscilla-Katakombe)
Nach F. J. Dölger, *IXΘYC* III, 1922, Tafel XLVIII, 1

Ir[en]e quae uix(it)
cum p[are]ntibus
suis m(ensibus) XI d(iebus) VI
acc(epit)[1] *VII id. April.*
et redd(idit)[2] *id. A[p]ril.*[3]

Das Kindchen Irene ist also an dem Tage, an dem es 11 Monate alt wurde, getauft worden; da die Taufe (7. April) 6 Tage vor dem Tode (13. April) erfolgte, möchte man auch in diesem Falle an eine Nottaufe denken[4]; andererseits könnte es sich angesichts des Tauftages (7. April) auch um eine normale Taufe am Ostertage handeln, an dem die übertretenden Familien getauft wurden[5]. Doch schließt sich beides nicht notwendig aus. Es könnte etwa so gewesen sein, daß die Krankheit des Kindchens, das, wie es so rührend heißt, „mit seinen Eltern 11 Monate 6 Tage lebte", für diese der Anstoß gewesen ist, sich zur Taufe zu melden, die die kleine Irene dann nur noch um 6 Tage überlebt hat. Aber diese Kombination ist natürlich reine Vermutung, und man bedauert einmal mehr, daß die Inschriften so lakonisch sind.

---

[1] Sc. *gratiam*, d.h. die Taufe. [2] Sc. *spiritum*.

[3] ILCV I 1532; F. J. Dölger, ebd., und *IXΘYC* III, Tafel XLVIII, 1; Kraft 36. Diehl und Dölger lesen in Z. 3 „*m(ensibus) X*", aber die Abbildung zeigt einwandfrei das untere Ende der folgenden Ziffer I.

[4] So F. J. Dölger, *IXΘYC* II 524.

[5] Zur Taufe zu Ostern s.o. S. 87. Für diesen Fall wäre die Inschrift datierbar: sie würde nach A. M. Schneider in das Jahr 251 oder 261 gehören.

Die vierte Inschrift des 3. Jh.s, die von einer Nottaufe handelt, gibt das Jahr an. Sie stammt aus dem Jahre 268 (Rom) und berichtet von der Taufe eines zwölfjährigen Knaben Marcianus, die offensichtlich (die Inschrift ist gerade an dieser Stelle beschädigt, aber die Ergänzung kaum zweifelhaft) auf dem Sterbebette, einen Tag vor dem Tode, erfolgte:

Pasto[r et T]i[t]iana et ⟨Taube⟩ *Marciana et* ⟨Blatt⟩
Chr[e]st[e Mar]ciano filio benemerenti [in]
Xϱ. dn. fec[eru]n[t] qui uixit annus XII m(enses) II et d[ies . . .]
qui cra[tiam][1] *accepit d. n. die XII ka[l. O]ctob[r]es [Ma]*
[rini]ano (et) Paterno II coss. et rede[dit][2] *XI ka[l. ss.?]*
uibas (= vivas) inter sanctis in a[eternum][3]

Da die patristischen Nachrichten des 3. Jh.s, am deutlichsten Origenes und Cyprian, erkennen lassen, daß die Kinder christlicher Eltern als Neugeborene getauft wurden, und da Taufaufschub bei Kindern christlicher Eltern erstmalig 329/30 sicher nachweisbar ist[4], müssen wir schließen, daß es sich bei diesen Nottaufen um Kinder von Nichtchristen handelt. Die Inschriften selbst bestätigen, soweit sie Rückschlüsse erlauben, diesen Schluß. Wir sahen bereits S. 50, daß der Vater des kleinen, auf das Drängen der christlichen Großmutter unmittelbar vor dem Sterben getauften Apronianus so gut wie sicher Heide war, und im Falle der kleinen Irene ließ das Taufdatum (7. April) eine analoge Annahme möglich erscheinen.

So spärlich im Einzelfall die Angaben der Inschriften zur Person der verstorbenen Kinder sind, so reich ist doch das Bild, wenn man die Mosaiksteine zusammenfügt. Sie zerfallen in zwei Gruppen. In der ersten Gruppe getaufter Kinder wird nur das Todesalter des Kindes genannt, meist in Zahlen, gelegentlich aber statt dessen in Bezeichnungen wie *dulcissimus natus* (s. S. 90), νήπιος ἄκακος (ebd.), ἁγνὸν παιδίον (s. S. 89f.). Aus diesen Bezeichnungen ist zu ersehen, daß zum mindesten in diesen Fällen die Taufe im Säuglingsalter stattgefunden hat, was auf christliche Eltern weist. Direkt wird zweimal (mit der Wendung πιστὸς ἐκ πιστῶν bzw. πιστοὶ γενετῇ, s. S. 59f.) der Christenstand der Eltern erwähnt. In

[1] D.h. die Taufe. [2] Sc. *spiritum*.

[3] E. Diehl, Lateinische altchristliche Inschriften (Kleine Texte 26—28)², Bonn 1913, S. 29 Nr. 164; ILCV II 3315. Rom, S. Callisto.

[4] S.u. S. 104.

der zweiten Gruppe wird neben dem Todesalter noch der Zeitpunkt der Taufe genannt; es handelt sich durchweg um Taufen *in extremis*. Die Kinder dieser zweiten Gruppe waren bei der Taufe verschieden alt, von 11 Monaten bis zu 12 Jahren. Die Eltern waren aller Wahrscheinlichkeit nach in diesen Fällen Heiden. So erhalten die literarischen Zeugnisse des 2. und 3. Jh.s, die uns gerade für Italien in relativ reichem Umfang die Kindertaufe bezeugen, durch die Grabinschriften eine vielseitige Illustration.

c) Afrika

Erst im Jahre 180 „beginnt für uns die Kirchengeschichte Nordafrikas“[1], wenn auch die Anfänge des Christentums in Afrika früher liegen müssen. Dieses Datum muß man vor Augen haben, um die Tatsache richtig zu bewerten, daß sich bereits zwei Jahrzehnte später Tertullian zur Taufe der Kleinkinder (*parvuli*) äußert.

Bei Tertullian stoßen wir (um 203) erstmalig auf eine Erscheinung, die uns noch zu beschäftigen haben wird, nämlich auf die Neigung, den Übertritt hinauszuschieben, weil man im Blick auf die in der Taufe zu erwartende Vergebung vorher noch ungestört sündigen zu können glaubte. Tertullian ist dieser Tendenz nachdrücklich entgegengetreten[2]. Um so mehr überrascht es, wenn wir hören, daß er in seiner in denselben Jahren (zwischen 200 und 206) verfaßten Schrift De baptismo (Kap. 18) nun doch, freilich aus ganz anderen Motiven, seinerseits für einen Taufaufschub in bestimmten Fällen eingetreten ist, nämlich bei Kindern und Unverheirateten. Zwar versteht auch er, wie die Exegese seiner Zeit, das Wort Jesu „Wehret ihnen nicht, zu mir zu kommen“ (Mt. 19, 14) als Weisung Jesu, die Kinder zu taufen, aber er hat Bedenken gegen ein allzufrühes Taufalter. Die Taufe der Kleinkinder (*parvuli*) nämlich, so argumentiert er, legt — sofern es sich nicht um Nottaufen handelt (*si non tam necesse est*) — den Paten eine zu große Verantwortung auf: sie könnten selbst sterben und somit ihre Versprechungen nicht erfüllen können, oder es könnten (bei ihren Patenkindern) schlechte Anlagen zum Vorschein kommen. Er tritt

---

[1] A. von Harnack, Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten II[4], Leipzig 1924, S. 891.

[2] De paenitentia 6, 3—24 (J. G. Ph. Borleffs, Q. S. Fl. Tertulliani De paenitentia [Corpus Christianorum. Series latina 1, 10], Turnholti 1954, S. 320, 13—332, 89).

daher für einen Aufschub ein. „Bei jeder Taufbewerbung kann der Bewerber sich und andere täuschen. Daher ist es nützlicher (*utilior*), je nach dem Zustand und der Reife des Betreffenden, auch nach dem Alter, die Taufe aufzuschieben, besonders jedoch, wenn es sich um kleine Kinder (*parvuli*) handelt. Denn wozu ist es nötig, wenn nicht ein Notstand vorliegt, auch noch die Paten zu gefährden, die sowohl selbst durch den Tod an der Einlösung ihrer Versprechungen gehindert als auch dadurch getäuscht werden könnten, daß schlechte Anlagen (bei ihren Patenkindern) zum Vorschein kommen. Gewiß sagt der Herr: ‚Wehret ihnen nicht, zu mir zu kommen‘. Nun gut, so mögen sie ‚kommen‘, wenn sie größer sind (*dum adolescunt*), sie mögen ‚kommen‘, wenn sie lernen (können), wenn sie unterwiesen werden (können), wohin sie ‚kommen‘ sollen; sie mögen Christen werden, wenn sie Christus erkennen können. Wozu braucht das unschuldige Alter es so eilig zu haben mit der Vergebung der Sünden (*quid festinat innocens aetas ad remissionem peccatorum*)? In weltlichen Dingen wird man vorsichtiger vorgehen; wie soll jemandem, dem Irdisches noch nicht anvertraut werden kann, Göttliches anvertraut werden? Sie sollten (wenigstens) in der Lage sein, das Heil zu erstreben, damit du glauben darfst, es einem, der danach strebt, gegeben zu haben.“ Aus ähnlichem Grunde, um der Verantwortung willen, die die Taufe auferlegt (*pondus baptismi*), rät Tertullian anschließend, auch bei Unverheirateten, insbesondere bei Jungfrauen und bei kürzlich verwitweten Frauen, die er besonderen Versuchungen ausgesetzt sieht, die Taufe aufzuschieben, „bis sie entweder heiraten oder zur Enthaltsamkeit erstarken“. Anschließend spricht Tertullian über den Tauftag: „Der feierlichste Tag für die Taufe ist Ostern, denn damals erfüllte sich die Passion des Herrn, auf die wir getauft werden“.[1]

Das Verständnis unserer Stelle hat davon auszugehen, daß der Traktat De baptismo, wie so viele andere Traktate Tertullians, eine Gelegenheitsschrift ist. Er scheint aus Ansprachen an karthaginensische Katechumenen und Neophyten hervorgegangen zu sein[2]. Das heißt aber, daß Tertullian in dem ganzen Traktat primär die Übertrittstaufe vor Augen hat. Diese Feststellung wird durch mehrere Einzelaussagen des oben zitierten Abschnittes bestätigt. Gleich der

---

[1] De baptismo 18, 3—19, 1 (Refoulé-Drouzy SC 35, 92f.).

[2] R. F. Refoulé-M. Drouzy, Tertullien, Traité du baptême (SC 35), Paris 1952, S. 11.

erste Satz des obigen Zitates nennt die *parvuli* in einem Atemzug mit den sich zum Übertritt meldenden heidnischen Taufbewerbern. Und wenn der letzte Satz unseres Auszuges Ostern als den feierlichsten Tag für die Taufe bezeichnet, so erinnern wir uns daran, daß wir schon S. 87 sahen, daß zu Ostern die Taufe der übertretenden Familien stattfand. Dem entspricht, daß die *innupti* (Jungfrauen und Witwen), die Tertullian mit den *parvuli* zusammenstellt und bei denen er ebenfalls einen Aufschub der Taufe empfiehlt, ohne Frage übertretende Heidinnen sind. Schließlich spricht auch die Erwähnung der Paten, die unter der Bezeichnung *sponsores* an unserer Stelle zum ersten Male in der christlichen Literatur auftauchen, dafür, daß Tertullian an die Übertrittstaufe denkt. Das Pateninstitut war nämlich nicht auf Nordafrika beschränkt, vielmehr wird man sich zum Verständnis der „Bürgen" Tertullians daran zu erinnern haben, daß fast gleichzeitig die Kirchenordnung des Hippolyt (um 215)[1], später die Apostolischen Konstitutionen (370/380 n. Chr.)[2] und das Testamentum Domini (5. Jh.)[3] von Personen reden, die Zeugnis über das Vorleben der Taufbewerber bei deren Anmeldung zum Katechumenat ablegen, und daß Egeria wiederholt von *patres* und *matres* spricht, die die Katechumenen anmelden und durch die Katechumenatszeit begleiten[4]. Diese Leumundszeugen, die für die zum Übertritt entschlossenen Heiden bei deren Anmeldung zum Taufunterricht gutsagten, scheinen in Nordafrika, wie De baptismo 18 vermuten läßt, bei den *parvuli* zusätzlich noch eine besondere Funktion gehabt zu haben, indem sie für diese bei deren Taufe als Bürgen (*sponsores*) eintraten und für sie Versprechungen (*promissiones*) abgaben. Bei diesen Versprechungen wird an das stellvertretende Ablegen des Taufgelübdes durch den *sponsor* gedacht sein, mit dem er sich verpflichtete, für die christliche Erziehung des Kindes zu sorgen[5].

---

[1] 15, 1 (Till-Leipoldt 15; Duensing 51; Périer-Périer 600 [50] f.).

[2] VIII 32, 2 (Funk I 534, 6 ff.).

[3] II 1 (Rahmani 111).

[4] 45, 2 (Geyer [s. S. 87 Anm. 1] 96, 26—28; Heraeus [ebd.] 49, 10—12; Pétré [ebd.] 254, 20—22): *et sic adducuntur unus et unus conpetens; si uiri sunt cum patribus suis ueniunt, si autem feminae cum matribus suis*; vgl. 46, 1. 5. — Weitere Belege bei E. Dick, Das Pateninstitut im altchristlichen Katechumenat, Zeitschrift für katholische Theologie 63 (1939), S. 1—49, hier S. 5. 11.

[5] In Rom sprachen „die Eltern oder ein anderer, der zu ihrer Familie gehört" (Hippolyt, KO 16, 5: Till-Leipoldt 19; Duensing 55; Périer-Périer 602 [52]) stellvertretend für die Kleinkinder das Taufgelübde. — E. Dick

Die Bedenken gegenüber der Kindertaufe, die Tertullian äußert — daß den Paten eine unzumutbare Verantwortung aufgebürdet werde und daß die *innocens aetas* der Sündenvergebung noch nicht bedürfe — haben also die Kinder übertretender Heiden im Auge. Sie bestreiten nicht prinzipiell die Legitimität, sondern nur die Opportunität ihrer Taufe: *cunctatio baptismi* u t i l i o r *est*[1]. Das geht eindeutig auch daraus hervor, daß Tertullian ausdrücklich den Fall der Todesgefahr (*si non tam necesse est*) ausnimmt[2]. Außerdem hat er seine Bedenken nicht auf die Taufe christlicher Kinder ausgedehnt, wie eine sofort zu besprechende Äußerung von ihm zeigt, in der sich der impulsive und wandlungsfähige Mann ganz anders über die *innocens aetas* ausspricht als an unserer Stelle.

Aber die für den Gang unserer Untersuchung entscheidende Feststellung ist mit alledem noch nicht genannt. Sie lautet: Tertullians Bedenken hinsichtlich der Taufe von Kleinkindern beim Übertritt der Eltern richten sich gegen einen eingebürgerten Brauch. Das geht mit voller Sicherheit daraus hervor, daß es, wie wir sahen, in Nordafrika fester Bestandteil des Taufritus war, daß Paten sich bei der Taufe der *parvuli* für deren künftige Lebensführung verbürgten. Ja mehr! Tertullian läßt uns erkennen, auf welche Schriftstellen man sich für die Rechtfertigung der Kindertaufe berief, nämlich *nolite illos prohibere ad me venire* (Mt. 19,14)[3] und *omni petenti te dato* (Lk. 6,30)[4]. Gleich in den Anfängen der nordafrikanischen Kirche tritt uns also die Kindertaufe als allgemein geübte Sitte entgegen.

In der bereits in seine montanistische Zeit fallenden, zwischen 210 und 213 anzusetzenden[5] Schrift De anima hat Tertullian nochmals unser Thema gestreift. In Kap. 39,3—40,1[6] erklärt er 1. Kor. 7,14 folgendermaßen: „Daher (weil in jedem Menschen von Natur

betont in dem eben genannten Aufsatz mit Recht, daß man scharf zwischen den oben erwähnten Leumundszeugen („Katechumenatszeugen") und den Taufgehilfen (meist Diakonen bzw. Diakonissen) unterscheiden muß. Doch ist D. schwerlich im Recht, wenn er zwischen „Katechumenatszeugen" und *sponsores* zu stark trennt.

[1] De baptismo 18, 4 (Refoulé-Drouzy SC 35, 92). [2] Ebd.

[3] 18, 5 (Refoulé-Drouzy SC 35, 92).

[4] 18, 1 (Refoulé-Drouzy SC 35, 91). Vgl. J.-C. Didier, Un cas typique de développement du dogme. A propos du baptême des enfants, MelScR 9 (1952), S. 196f.

[5] J. H. Waszink, Quinti Septimi Florentis Tertulliani De anima, Amsterdam 1947, S. 5*f.

[6] Waszink 56, 5—17.

oder infolge heidnischer Bräuche bei seiner Geburt ein *spiritus daemonicus* steckt) ist so gut wie keine Geburt rein, zumal bei Heiden. (39,4) Von hier aus ist es zu verstehen, daß der Apostel betont, daß die Kinder aus einer Mischehe schon bei der Geburt heilig sind, teils im Blick auf die Abstammung von einem christlichen Elternteil *(tam ex seminis praerogativa)*, teils im Blick auf die (künftige) Erziehung in der kirchlichen Lehre (*quam ex institutionis*[1] *disciplina*[2]). ‚Sonst', sagt er, ‚würden sie als Unreine geboren' (1. Kor. 7,14). Er wollte so verstanden werden, daß die Söhne (= Kinder) der Gläubigen gewissermaßen für die Heiligkeit und damit für das Heil designiert seien; durch das Unterpfand dieser Hoffnung wollte er die Ehen, für deren Aufrechterhaltung er eintrat, schützen. Im übrigen hatte er die Festsetzung des Herrn vor Augen: ‚Wer nicht aus Wasser und Geist geboren wird, wird nicht in die Königsherrschaft Gottes eingehen' (Joh. 3,5), d. h. der kann nicht heilig sein. (40,1) Also ist jede Seele so lange in Adam eingetragen, bis sie in Christus neu eingetragen wird; so lange unrein, bis sie neu eingetragen wird; sündig aber, weil sie unrein ist; verantwortlich für die Schande auch des Fleisches, mit dem sie verbunden ist." Während Tertullian an der zuerst besprochenen Stelle (De baptismo 18) von den Kindern übertretender Heiden gesprochen hatte, redet er an unserer Stelle von den „Kindern der Gläubigen" einschließlich der Kinder aus Mischehen. Von ihnen sagt er: sie sind bei der Geburt „für die Heiligkeit und damit für das Heil designiert", wirklich heilig werden sie jedoch nach Joh. 3,5 erst durch die Taufe (39,4). Bis zur Taufe ist ihre Seele in Adam (also mit der Erbsünde belastet) und unrein (40,1). Deutlich setzt Tertullian hier nicht nur die Übung der Kindertaufe voraus[3], sondern befürwortet er

[1] *Institutio* = „l'ensemble de l'enseignement de l'Église de Rome" (Dogmen und Vorschriften), vgl. V. Morel, Le développement de la 'disciplina' sous l'action du Saint-Esprit chez Tertullien, Revue d'Histoire Ecclésiastique 35 (1939), S. 253f.

[2] Das Wort *disciplina* dürfte nächst *ratio* das meistgebrauchte Substantiv bei Tertullian sein: er benutzt es 320mal. Den vielschichtigen Gebrauch des Wortes hat aufgehellt V. Morel, a. a. O., Revue d'Histoire Ecclésiastique 35 (1939), S. 243—265; Disciplina. Le mot et l'idée représentée par lui dans les œuvres de Tertullien, a.a.O. 40 (1944—45), S. 5—46; Art. Disciplina, RAC III (1957), Sp. 1213—1229. Danach bezeichnet *disciplina* 1. „enseignement", 2. „éducation", „règles imposées", „observation de ces règles".

[3] H. Windisch, Zum Problem der Kindertaufe im Urchristentum, ZNW 28 (1929), S. 136.

sie[1]. Die in De baptismo 18 geäußerten Bedenken hat Tertullian also nicht auf die Taufe der Kinder christlicher Eltern ausgedehnt, vielleicht sogar ganz fallengelassen.

Tertullians Einwände haben keinen Eindruck gemacht, nicht einmal auf den von ihm sonst so stark beeinflußten Cyprian von Karthago. Wie feste Sitte vielmehr die Säuglingstaufe gerade in Nordafrika blieb, zeigt eine Synode, die 251 (oder 253) in Karthago zu der Ansicht des Bischofs Fidus Stellung nahm, die Taufe sei nach dem Vorbild der Beschneidung (abgesehen von Notfällen) erst am 8. Tage nach der Geburt zu vollziehen. Selbst dieser doch gewiß immer noch sehr frühe Termin erschien den 67 anwesenden, das gesamte christliche Afrika repräsentierenden Bischöfen unannehmbar. Wir kennen ihre einmütige Entscheidung aus dem 64. Brief Cyprians[2]: um der Erbsünde willen soll man mit der Taufe nicht bis zum 8. Tage warten, sondern die Kinder gleich nach der Geburt (*intra secundum uel tertium diem*[3]) taufen. Aus Cyprians 251 verfaßter Schrift De lapsis erfahren wir außerdem, daß es sogar üblich war, Kleinkinder an der Kommunion teilnehmen zu lassen, was selbstverständlich voraussetzt, daß sie getauft waren[4].

Daß man in Fällen der Lebensgefahr nicht erst, wie es die Synode von Karthago für den Normalfall festgesetzt hatte, spätestens den dritten Tag abwartete, sondern gleich nach der Geburt taufte, zeigt eine Inschrift des 3. Jh.s aus Hadrumetum in Nordafrika:

Arisus i[n] pace
natus oru sexta
bixit s(upra) s(scriptas) VIIII[5]

Aus den Worten *in pace* ist zu erschließen, daß das neun Stunden nach der Geburt verstorbene Kindchen getauft war.

Die gleiche Wendung kehrt wieder auf einer ebenfalls wohl aus dem 3. Jh. stammenden Grabinschrift aus Mactari in Afrika:

---

[1] A.a.O. S. 135f.; A. Oepke, Urchristentum und Kindertaufe, ZNW 29 (1930), S. 88f.

[2] Ep. 64, 2—6 (Hartel CSEL 3,2 718—721; Kraft 20f.).

[3] 64, 2 (Hartel 718, 2; Kraft 20).

[4] De lapsis 9 (Hartel CSEL 3,1 243; Kraft 23); dazu der anschaulich erzählte Einzelfall Kap. 25 (Hartel 255, 1—24; Kraft 22f.).

[5] ILCV II 4429 A.

d(is) m(anibus) s(acrum)
bisis (= vixit) me(nse)s
oto minus
zis (= dies sex) Baduma
s in pa(ce)[1]

Überblicken wir das gesamte in diesem Kapitel vorgelegte Material, so fällt in die Augen, daß die einzelnen Belege von verschiedenem Gewicht sind. Überragenden Wert haben die Angaben des Origenes, Hippolyt und Tertullian, die sämtlich in das zweite Jahrhundert zurückführen; sie bilden das Gerüst, an das sich die übrigen Angaben angliedern. Es fällt weiter auf, daß die Dichte der Belege sehr ungleichmäßig ist; für den Westen stehen uns mehr Quellen zur Verfügung als für den schweigsameren Osten. Dennoch ist das Gesamtbild einheitlich. Überall, ausgenommen Ostsyrien, treffen wir im zweiten Jahrhundert die Kindertaufe als alten und festen Brauch der Großkirche an, der in Ost und West übereinstimmend auf die Apostel zurückgeführt wird. Die Zeugnisse betreffen gleichermaßen Kinder christlicher wie heidnischer Eltern; nur Tertullian machte zwischen beiden Gruppen einen Unterschied; sein Rat, die Taufe der Kinder aufzuschieben, bezog und beschränkte sich auf Kinder heidnischer Eltern. Bei Kindern christlicher Eltern fand sich nirgendwo ein Anhalt für Taufaufschub, auch nicht bei Tertullian. Vielmehr wird einheitlich im Osten wie im Westen als Taufalter, soweit sich Angaben finden, das Säuglingsalter (Irenaeus), genauer die ersten Tage nach der Geburt (Origenes, Cyprian), genannt. Die um 200 n. Chr. im Westen einsetzenden Inschriften bestätigen das aus den literarischen Quellen gewonnene Bild bis in die Einzelheiten.

---

[1] ILCV II 3943. — Die Akten der Crispina († 295 in Thebeste, Nordafrika, in der diokletianischen Verfolgung) lassen die Blutzeugin in 2,1 sagen: *hoc* [Opfer] *non feci aliquando ex quo nata sum, nec noui nec facio usquequo uixero.* Gegen Ende des Verhörs 3,3 erklärt sie: *Deus meus . . . ipse me iussit nasci, ipse dedit mihi salutem per aquam baptismi salutarem, ipse mecum est* (R. Knopf-G. Krüger, Ausgewählte Märtyrerakten [Sammlung ausgewählter kirchen- und dogmengeschichtlicher Quellenschriften, N. F. 3][3], Tübingen 1929, S. 110, 11f. 36—38).

IV. Die Krise und ihre Überwindung

Im 4. Jh. kommt es zu einer großen Krise der Kindertaufe. Erstmalig Tertullian hatte um 203 in seiner Schrift De paenitentia mit Schärfe Tendenzen bekämpft, Buße [und Taufe] hinauszuschieben, weil man in der Zwischenzeit noch sein Leben genießen und die in der Taufe geschenkte Sündenvergebung möglichst weitgehend ausnützen wollte[1]. Tertullian wandte sich — wohlgemerkt! — an Heiden, die zwar von der Wahrheit des Christentums überzeugt waren, aber zögerten, den entscheidenden Schritt zu tun, ein Vorgang, der zu den normalen Erfahrungen jeder Mission gehört. Der Rahmen der normalen Missionssituation wird jedoch überschritten, wenn wir beobachten, daß diese Tendenz, den Übertritt zum Christentum hinauszuschieben, möglichst gar bis zum Totenbett, um *in albis* zu sterben, im 4. Jh. außerordentlich um sich griff; bekannt ist das Beispiel Konstantins des Großen. Hier wirkte sich ein superstitiöses Taufverständnis verhängnisvoll aus. Da dieses Mißverständnis der Taufe zunehmend auch auf die Gemeinden übergriff, begannen auch christliche Eltern, die Taufe ihrer Kinder hinauszuschieben; namentlich die christlichen Mütter wollten die Sturm- und Drangperiode ihrer Kinder vorübergehen lassen, ehe sie sie den strengen kirchlichen Lebensforderungen unterstellten; allzuleicht, so fürchteten sie, könnte sonst die in der Taufe einmalig geschenkte Vergebung und Gnade verscherzt werden. Sünden, die vor der Taufe begangen wurden, konnten ja das Heil nicht gefährden, weil sie in der Taufe getilgt werden würden. (Freilich war es nicht ungefährlich, allzulange mit der Taufe der Kinder zu warten; angesichts der großen Kindersterblichkeit in der Antike war das Risiko groß, daß sie das Heil durch einen schnellen Tod, ohne getauft zu sein, verlieren könnten.) Die Lage wird gut gekennzeichnet durch einen Vorgang, den Augustin in seinen Konfessionen (397/400) I 11 berichtet: Als er zwischen 360 und 370 schwer krank wurde, meldete seine fromme Mutter Monnica ihn, den sie bei seiner Geburt 354 nicht

[1] S. o. S. 95.

hatte taufen lassen, zur Taufe an, verschob diese aber nochmals, als plötzlich Besserung eintrat, „weil nämlich nach jenem (Tauf)bad die Schuld im Sündenschmutz nur noch größer und gefährlicher sein würde"[1]. Augustin erzählt in diesem Zusammenhang, er habe oft die Redensart gehört: „Laß ihn, er mag tun (was er will); er ist ja noch nicht getauft!"[2]

Es ist nun sehr wichtig festzustellen, zu welchem Zeitpunkt diese Tendenzen in den Gemeinden zum Durchbruch gekommen sind. Eine Antwort auf diese Frage ist nur so zu gewinnen, daß wir die uns bekannten Einzelfälle registrieren, in denen christliche Eltern oder Mütter die Taufe ihrer Kinder hinausschoben. Die Zahl der Belege ist klein, da wir über die Masse der einfachen Gemeindeglieder keine biographischen Details erfahren[3]. Dafür sind es klangvolle Namen, auf die wir stoßen: Basilius der Große (geb. 330/31 in Caesarea [Kappadozien]) kommt aus einer christlichen Familie, wird aber erst mit 27 Jahren 358 getauft. Ambrosius (geb. 333/34 oder 339/40 in Trier) entstammt einer vornehmen römischen Familie, die sich einer Jungfrau rühmte, die unter Diokletian (284—305) den Märtyrertod erlitten hatte; seine Schwester nahm Epiphanias 353 den Schleier; er selbst ließ sich erst 374 nach seiner Wahl zum Bischof taufen. Johannes Chrysostomus, als Sohn einer frommen Mutter 344/54 in Antiochia geboren, hat erst 368/72 die Taufe erhalten. Hieronymus, zwischen 340 und 350 als Sohn christlicher Eltern in Stridon (Dalmatien) geboren, wurde erst vor 366 in Rom getauft. Rufin, um 345, ebenfalls als Kind einer christlichen Familie, in Concordia bei Aquileja geboren, ließ sich erst mit etwa 25 Jahren (370) taufen. Auch die Eltern des Paulinus von Nola, der um 353 in oder bei Bordeaux geboren wurde, waren Christen; Paulinus (und sein Bruder) wurde

---

[1] Confessiones (397/400) I 11 (P. Knöll, Sancti Aureli Augustini Confessionum libri tredecim [CSEL 33], Wien-Prag-Leipzig 1896, S. 16, 4—7): *dilata est itaque mundatio mea, quasi necesse esset, ut adhuc sordidarer, si uiuerem, quia uidelicet post lauacrum illud maior et periculosior in sordibus delictorum reatus foret.*

[2] Ebd. (Knöll CSEL 33 16,18): *sine illum, faciat; nondum enim baptizatus est.*

[3] Dazu kommt möglicherweise, daß der Taufaufschub vermutlich vor allem in den höheren Gesellschaftsklassen Fuß faßte. „Es scheint, daß im Mittelstande und in den untersten Volksschichten diese Zurückhaltung [gegenüber der Taufe] doch zu den Ausnahmen gehörte", urteilt V. Schultze, Altchristliche Städte und Landschaften III. Antiocheia, Gütersloh 1930, S. 246.

aber erst gegen 390 getauft. 32 Jahre alt war Augustin (geb. 13. November 354 in Thagaste [Numidien]), als er am Karsamstag 387 getauft wurde. Und Gregor von Nazianz, geboren 329/30 bei Nazianz (Kappadozien), der sich erst um 360 taufen ließ, nachdem ihm ein Sturm auf der Reise von Alexandrien nach Athen eindringlich die Gefahr eines plötzlichen Todes, ohne getauft zu sein, vor Augen geführt hatte, war gar Sohn eines Bischofs (der übrigens auch seine beiden anderen Kinder, die Tochter Gorgonia und den zweiten Sohn Caesarius, ungetauft aufwachsen ließ)! Diese nachmals hochberühmten, zwischen 329 und 354 geborenen Theologen sind also zwar sämtlich christlich erzogen, aber zunächst nicht getauft worden. Zwischen Osten und Westen, zwischen Kappadozien, Gallien, Syrien, Dalmatien, Istrien und Nordafrika ist dabei, wie diese acht Beispiele zeigen, kein Unterschied. Von großer Wichtigkeit nicht nur für die Datierung der Krise der Kindertaufe, sondern für die Geschichte der Taufe überhaupt, ist die Feststellung, daß der älteste uns bekannte Fall, in dem christliche Eltern die Taufe ihrer Kinder aufschoben, im Jahre 329/30 (Gregor von Nazianz) liegt. Die Krise beginnt also im ersten Drittel des 4. Jh.s und setzt sich dann durch die folgenden Jahrzehnte fort. Noch um 370 muß in Caesarea in Kappadozien die Zahl solcher Fälle nicht eben klein gewesen sein, wenn Basilius der Große eine ganze Predigt darauf verwandte, mit einer Fülle von Argumenten Leute zur Anmeldung zum Katechumenat zu überreden, die, obwohl von frühester Kindheit an im Christentum erzogen, noch nicht getauft waren[1]. Gregor von Nyssa (gest. 394), der zweite der großen Kappadozier, wendet sich in seiner Oratio adversus eos qui differunt baptisma[2] an eine analoge Hörerschaft. Und der dritte im Bunde, Gregor von Nazianz, hätte es nicht nötig gehabt, in seiner am 7. Januar 381 gehaltenen berühmten Oratio 40 In sanctum baptisma[3] die Eltern zu ermahnen, ihre Kinder ohne Verzug taufen zu lassen, wenn das damals allgemeiner Brauch gewesen wäre; bezeichnend ist, daß er sich mit dem Einwand auseinandersetzen muß, Jesus Christus sei ja doch auch erst mit 30 Jahren ge-

[1] Hom. 13 Exhortatoria ad sanctum baptisma (MPG 31, 424—444; Kraft 25—27 [Auszüge]).

[2] MPG 46, 416—432; Kraft 29f. (Auszug).

[3] 17. 23. 28 (MPG 36, 380f. 389. 400; Kraft 27—29 [Auszüge]).

tauft worden. Schlagartig wird die Situation beleuchtet durch eine Redensart, die damals umlief: „Unheil bedroht uns von allen Seiten, laßt uns schleunigst unsere Kinder taufen!“[1]

Die Grabinschriften des 4. Jh.s illustrieren diese nüchternen Feststellungen durch viele, zum Teil ergreifende Einzelheiten, die unser Bild der damaligen Zustände mit blutvollem Leben erfüllen. Leider wird ihr Wert gerade an dieser Stelle dadurch empfindlich geschmälert, daß sie uns im Einzelfall nicht angeben, ob es Kinder christlicher oder heidnischer Eltern sind, deren Gedächtnis sie aufbewahren.

In der Mitte des 4. Jh.s taucht auf den Grabinschriften als ein Novum die Bezeichnung Verstorbener als Neophyten (Ebengetaufter) auf. Bis 400 begegnet sie häufig, dann nur noch vereinzelt. Uns interessiert hier, daß der Titel auch auf Kinder angewandt wurde. Aus den zahlreichen Belegen greifen wir die datierten heraus und geben diese, soweit sie Kinder betreffen, vollständig:

ILCV I	1477	Rom	348 n. Chr.	6 J.	8 M.	*neofitus*
	1478 A	Rom	371 n. Chr.	9 J.		*neofitus*
	2007	Rom	375 n. Chr.	8 J.		*neofita*
	1479	Rom	379 n. Chr.	5 J.		*neofytus*
	1481	Rom	389 n. Chr.		8 M.	*neofitus*
	1491	Capua	392 n. Chr.	1 J.	2 M.	*neofitus*
				3 J.	3 M.	*neofitus*
	1494	Bologna	394, 396 oder 402 n. Chr.	8 J.	2 M.	*niofitus*
	1501	Mailand	402 n. Chr.	6 J.		*nofitus*

Aus dem Titel *neofitus* ergibt sich, daß in allen diesen Fällen die Taufe kurz vor dem Tode stattfand. Es wird sich daher durchweg um Taufen *in extremis* handeln; so erklärt sich auch das starke Schwanken des Taufalters. Soweit es sich dabei um Kinder christlicher Eltern handelt, liegt Taufaufschub vor.

Etwa in die Zeit Konstantins d. Gr.[2] (306—337) ist die römische Inschrift eines Knaben Postumius Euthenion zu setzen, der mit

[1] Zitiert von Isidor von Pelusium (gest. um 435), Epistolarum lib. I, ep. 125 (MPG 78, 265): *τοῖς κακοῖς ἐκυκλώθημεν, σπουδαίως τὰ παιδία βαπτίζωμεν.*
[2] Mitteilung von A. M. Schneider.

sechs Jahren *gratia sancta consecutus* starb, also kurz vor seinem Tode getauft wurde[1]. In die Zeit vor 337[2] gehört eine sizilianische Inschrift, die von einem kleinen Mädchen Iulia Florentina berichtet, das mit 18 Monaten 22 Tagen, im Sterben liegend, nachts um 2 Uhr die Nottaufe erhielt, aber noch vier Stunden lebte, *ita ut consueta repeteret* „so daß sie das Übliche noch einmal erhielt" (*consueta* ist verhüllende Bezeichnung für die Eucharistie)[3]; die Wiederholung erfolgte, weil der Tod sich hinauszögerte und man, wie wir wissen, im 4. und 5. Jh. mancherorts Gewicht darauf legte, daß die Eucharistie beim Abscheiden der Seele im Munde sei[4]. Das kleine Mädchen hat also nach der Nottaufe und nochmals kurz vor dem Tode die Kommunion empfangen[5]. In das Jahr 363 führt die stark verstümmelte Grabinschrift eines neunjährigen Knaben, die seine Taufe erwähnt, was vermuten läßt, daß sie kurz vor dem Tode erfolgte[6]. Die 371 im Alter von ungefähr (*plus minus*) vier Jahren verstorbene kleine Fortunia aus Capua ist zwei Tage vor ihrem Tode getauft worden[7]. In die Zeit um 400 schließlich gehört die Sarkophaginschrift der *infans dulcissima* Flauia, die mit 3 Jahren 5 Monaten zu Ostern die Taufe empfing und 5 Monate danach starb (*salutifero die paschae gloriosi fontis gratiam con[sec]uta est superuixitque post baptismum sanctum mensibus quinque*)[8]. Auch von diesen Fällen gilt: Soweit die Eltern Christen

[1] ILCV I 1524; F. J. Dölger, *IXΘYC* I² 183—191. Rom.

[2] Die Inschrift gibt als Datum *Zoilo corr(ectore) p(rouinciae)*. Das Amt eines Correctors der Provinz Sizilien ist nach Konstantin (gest. 337) nicht mehr nachweisbar (Th. Mommsen, Inscriptiones Bruttiorum Lucaniae Campaniae Siciliae Sardiniae Latinae II [Corpus Inscriptionum Latinarum X 2], Berlin 1883, S. 729 Nr. 7112; vgl. S. 714).

[3] E. Diehl, Lateinische altchristliche Inschriften (Kleine Texte 26—28)², Bonn 1913, S. 6f. Nr. 16; ILCV I 1549; F. J. Dölger, *IXΘYC* II 515—535; Kraft 36f. Catana (Sizilien). Dölger hat das Verdienst, die Inschrift richtig gedeutet zu haben.

[4] Belege bei F. J. Dölger, a.a.O. 527—535.

[5] Ein Zeugnis für die Kommunion unmündiger Kinder aus dem Jahre 251 s. o. S. 100 Anm. 4.

[6] ILCV I 1529 Anm. Rom.

[7] ILCV I 1525; Kraft 38. Die Inschrift läßt die Taufe zwei Tage nach dem Tode erfolgt sein; der Steinmetz hat offensichtlich die beiden Daten verwechselt.

[8] E. Diehl, Lateinische altchristliche Inschriften (Kleine Texte 26—28)², Bonn 1913, S. 4 Nr. 3; ILCV I 1523; F. J. Dölger, Die Taufe des Novatian, in: Antike und Christentum II, Münster 1930, S. 260—262; Kraft 38. Salona (Dalmatien).

waren, was wir im Einzelfall leider nicht erfahren, liegt Taufaufschub vor.

Beredter noch als durch die direkten Belege werden der Ernst und die Tiefe der Krise bezeugt durch das auffällige Verhalten der Theologen. Sie schweigen. Nicht, daß sie sich gegen den Brauch der Kindertaufe wandten — dafür haben wir nicht den geringsten Anhalt. Aber niemand nimmt klar Stellung zu der Krise. In den kritischen Jahrzehnten nach 330 n. Chr. ist Asterius der Sophist der einzige Theologe, der die Taufe der von christlichen Eltern geborenen Säuglinge bezeugt, fordert und begründet[1]. Bezeichnend ist, daß noch um 370 Basilius der Große und bald darauf sein jüngerer Bruder, Gregor von Nyssa, zwar scharf gegen Leute auftreten, die die Taufe immer wieder hinausschieben[2], daß sie aber beide Erwachsene im Auge haben und die Kindertaufe mit keinem Wort erwähnen, obwohl doch von Basilius berichtet wird, daß er sie *in extremis* zu vollziehen bereit gewesen sei[3]. War er dadurch gehemmt, daß er selbst erst als Erwachsener getauft worden war?

Aus dem doppelten Umstand, daß sich im 4. Jh. der Taufaufschub bei Kindern christlicher Eltern in der ganzen Kirche weithin einbürgert und daß für die ersten beiden Drittel dieses Jh.s (wie auch für die 2. Hälfte des 3. Jh.s) patristische Belege für die Kindertaufe fast ganz fehlen, darf man nun aber keineswegs folgern, daß diese im 4. Jh. überhaupt nicht mehr geübt worden wäre.

Sehen wir ganz ab von den Nottaufen, die nach wie vor auch an Kindern vollzogen wurden[4], so sind es vor allem die zahlreichen

---

[1] S. u. S. 109f.

[2] S. o. S. 104.

[3] S. Anm. 4.

[4] Belege s. o. S. 102f. 105f. Einen Einzelfall berichtet Theodoret, Hist. eccl. (449/50) IV 19, 8—10 (Parmentier-Scheidweiler GCS 44 [19] 244, 7—19): Basilius der Große erbietet sich, den im Sterben liegenden Sohn (παιδίον; Sokrates, Hist. eccl. IV 26 [R. Hussey, Socratis Scholastici Ecclesiastica historia II, Oxford 1853, S. 542; MPG 67, 533]: νήπιος υἱός) des Kaisers Valens (364—378) zu taufen; dieser läßt jedoch die Taufe von anwesenden Arianern vollziehen. Die Parallelen Gregor von Nazianz, Oratio 43 In laudem Basilii Magni, 54 (MPG 36, 564f.); Rufin, Hist. eccl. II 9 (MPL 21, 519f.); Sokrates, Hist. eccl. IV 26 (Hussey II 542f.; MPG 67, 533); Sozomenos, Hist. eccl. VI 16 (R. Hussey, Sozomeni Ecclesiastica historia II, Oxford 1860, S. 574—577; MPG 67, 1332f.), sagen nur, daß Basilius sich erbot, für den Knaben zu beten.

von Hippolyts *Ἀποστολικὴ παράδοσις* abhängenden Kirchenordnungen, die das Gegenteil bezeugen. Wir haben S. 85f. gesehen, daß für ihre Erforschung noch viel zu tun ist. Aber soviel können wir doch heute schon sagen, daß Hippolyts Kirchenordnung nach ihrem Erscheinen um 215 n. Chr. einen großartigen Siegeszug angetreten und sich große Teile der damaligen Kirche erobert hat. Wir wissen das daher, daß sie, mehr oder weniger überarbeitet, Teil bzw. Quelle vieler Kirchenrechtsbücher geworden ist[1]: eines lateinischen Rechtsbuches (wohl Ende des 4. Jh.s); des 8. Buches der griechischen Apostolischen Konstitutionen (370/380 n. Chr., Syrien) und eines Epitome oder Canones per Hippolytum genannten Paralleltextes dazu; der sahidischen sog. Canones ecclesiastici[2]; des ursprünglich griechischen Testamentum Domini (wohl 5. Jh., Syrien)[3]; der ursprünglich griechischen Canones Hippolyti (um 500 n. Chr.)[4]. Dabei will beachtet sein, daß die verschiedenen Kirchenordnungen durchweg älteren Brauch kodifizieren; das Datum ihrer Abfassung ist also ein *terminus ante quem*. Wenn nun die genannten Kirchenordnungen ohne Ausnahme[5] die S. 87f. besprochene Vorschrift über den Vollzug der Kindertaufe wiedergeben[6], so zeigt das, daß der Brauch, die Säuglinge (*infantes, infantes parvi, νήπια*) zu taufen, kontinuierlich fortgelebt hat.

Die Kirchenordnungen sind jedoch keineswegs unser einziger Anhalt. Für den Westen bezeugen außerdem die Beschlüsse der Synode von Elvira in Südspanien (306/12)[7], vor allem aber

---

[1] Vgl. die Übersicht S. 14—17.

[2] Sie sind auch in mehrfacher arabischer, in äthiopischer und bohairischer (und diese nochmals in arabischer) Übersetzung erhalten.

[3] Die Schrift ist nur syrisch, arabisch (nach koptischer Vorlage) und äthiopisch erhalten, einige Abschnitte auch lateinisch.

[4] Sie sind nur (wohl über ein koptisches Zwischenglied) arabisch und äthiopisch erhalten.

[5] Vom lateinischen Rechtsbuch ist leider der entsprechende Passus nicht erhalten. Die Apostolischen Konstitutionen haben das ganze Stück der KO über die Taufe nicht, schreiben aber VI 15, 7 vor: *βαπτίζετε δὲ ὑμῶν καὶ τὰ νήπια* (Funk I 339, 8).

[6] Texte bei Kraft 16f.; Übersicht s. o. S. 17f.

[7] Kan. 1 (*De his qui post baptismum idolis immolaverunt*): Die Kommunion wird denjenigen, die nach der Taufe *adulta aetate* den Götzen opferten, auch auf dem Sterbebette verweigert. Aus der Einschränkung der Vorschrift auf die Erwachsenen ergibt sich, daß den getauften Kleinkindern, die noch nicht verantwortlich waren, Straffreiheit gewährt wird (Hardouin I 249; Hefele I[2] 155; Lauchert 13; Kraft 17). Kan. 22 (*De catholicis in haeresim transeuntibus, si revertantur*): anschließend an den Beschluß, daß zur Häresie abgefallene

Grabinschriften, daß man die Kindertaufe im 4. Jh. nach wie vor an Kindern christlicher Eltern geübt hat; wir finden in dieser Zeit weiterhin zahlreiche Grabinschriften von Kleinkindern, die offensichtlich bei der Geburt getauft worden waren[1]. Für den Osten waren bis vor kurzem die Kirchenordnungen der einzige Beleg; jedoch hat jüngst eine neue Entdeckung diese Lücke geschlossen und uns gezeigt, wie vorsichtig man mit dem *argumentum e silentio* sein muß. M. Richard gelang der Nachweis, daß 31 Homilien, die einige Handschriften in den Chrysostomuskommentar zu Ps. 4—12 einstreuen und von denen 7 in einer palästinischen Katene zitiert und „Asterius dem Arianer" zugeschrieben werden, zum großen Teil Asterius „dem Arianer" bzw. „dem Sophisten" (gest. nach 341) zugehören[2]. Hom. 12,3f. [zu Ps. 6] (Richard 82f.), 21,10 [zu Ps. 11] (Richard 163) und 27,2f. [zu Ps. 14] (Richard 215)[3] erwähnen die Säuglingstaufe[4]. In diesen drei vor der Mitte des 4. Jh.s entstandenen Homilien wird sie als das in der Kirche des Verfassers Übliche vorausgesetzt[5]. Den Eltern wird die Pflicht, die

Glieder der Kirche (*si quis de catholica ecclesia ad haeresim transitum fecerit rursusque ad ecclesiam recurrerit*) erst nach zehnjähriger Bußzeit wieder zur Kommunion zugelassen werden sollten, heißt es: *si vero infantes fuerint transducti, quod non suo vitio peccaverint incunctanter recipi debent* (Hardouin I 252; Hefele I^2 164; Lauchert 17). Aus dem Ausdruck *transducti* ist zu schließen, daß die *infantes* durch die Taufe Glieder der Kirche geworden waren, ehe sie der Häresie zugeführt wurden.

[1] Z. B.: 3 Monate alt (ILCV II 3263, Thysdrus, Afrika: *in pace Xρ*); 7 Monate (ILCV II 2945 B, Rom, 389 n. Chr.: *in pace*); 7 Monate (ILCV II 3254, Rom: *in pace Xρ*); 7 Monate (ILCV II 3080 A, Salona: *in* [*pace*]); 10 Monate (ILCV II 3054, Rom: ⟨zwei Tauben⟩ . . . *inno Xρ cens*); 11 Monate (ILCV II 2969 A, Rom, 379 n. Chr.: *A Xρ Ω* . . . ⟨Taube mit Kranz⟩ . . . *in pace*); 11 Monate (ILCV II 2967, Rom, 361 n. Chr.: *in pace*); 1 Jahr 2 Monate (ILCV I 1404 A, Furni, Afrika: *fidelis in pace*); 2 Jahre 6 Monate (ILCV I 1344, Nähe von Capua, 346 n. Chr.: *fidelis Deo*); 4 Jahre 2 Tage (ILCV I 1334, Clusium, 343, 354, 365 oder 376 n. Chr.: *cristaeanus fidelis*); 4 Jahre 8 Monate (ILCV II 3354, Rom: *accersitus ab angelis*). Wieder will (wie bei den S. 59f. 88—91. 100f. für das 3. Jh. gebotenen Belegen) beachtet sein, daß die Altersangaben das Todesalter, nicht etwa das Taufalter, nennen. Daß in diesen Fällen die Taufe bei der Geburt erfolgte, folgert A. M. Schneider aus dem Fehlen des Attributes *neofitus*.

[2] M. Richard, Asterii Sophistae commentariorum in Psalmos quae supersunt (Symbolae Osloenses fasc. supplet. 16), Oslo 1956.

[3] Diese Taufstellen schon bei J.-C. Didier, Le pédobaptisme au IVe siècle. Documents nouveaux, MelScR 6 (1949), S. 245f.

[4] M. Richard schreibt Hom. 12 und 21 Asterius ohne Bedenken zu. Hom. 27 zerlegt er in zwei Teile (1—8. 9—24), deren erster — mit dem Taufbeleg — ebenfalls wohl von Asterius stammt (S. VIII).

[5] J.-C. Didier, a.a.O. S. 241.

Neugeborenen taufen zu lassen, eingeschärft[1]. Asterius stammte aus Kappadozien, war Schüler Lukians von Antiochien und begegnet zuletzt auf einer Synode in Antiochien 341. So stellen wir zu unserer Überraschung fest, daß uns in der gleichen Zeit und in der gleichen Gegend, für die der Taufaufschub sicher bezeugt ist (s. S. 103f. über Johannes Chrysostomus und die Kappadozier Basilius und Gregor von Nazianz), die Taufe der Neugeborenen als das Normale entgegentritt.

Einen wichtigen Beleg dafür, daß auch in der Zeit der Krise des 4. Jh.s die Säuglingstaufe ohne Unterbrechung weitergeübt worden ist, bietet schließlich die Tatsache, daß die Häretiker sie in dieser Zeit vollzogen. Für den Osten bezeugt der Arianer Asterius, daß die Arianer ebenso wie die „Heterodoxen" die *βρέφη* tauften[2], und der Donatist Cresconius berichtet, daß die judenchristlichen Symmachianer an ihren Kindern sowohl Beschneidung wie Taufe vollzogen[3]; für den Westen erfahren wir durch Kan. 48 der 3. Synode von Karthago (397 n. Chr.), daß bei den Donatisten, deren Abspaltung von der Kirche 312 n. Chr. einsetzte, ebenfalls die *infantes* getauft wurden[4]. In beiden Fällen lassen die Texte erkennen, daß der Brauch an sich kein Specificum der Häretiker war; sie haben ihn also nicht etwa nach der Loslösung von der Großkirche neu eingeführt, sondern aus dieser übernommen. Außerdem sagen sowohl Augustin[5] wie Pelagius[6], daß sie nie von einem Häretiker oder Schismatiker gehört hätten, der die Taufe der *infantes* bzw. *parvuli* abgelehnt habe.

Von etwa 365 n. Chr. ab beginnen die literarischen Quellen schlagartig reichlich zu fließen[7]. Die Taufe der Neugeborenen wird,

[1] Hom. 12,4 (Richard 83, 6—26).
[2] Hom. 12,4 (Richard 83,14—16).
[3] S. o. S. 57.
[4] Hardouin I 968; Lauchert 173f.; Kraft 18.
[5] De peccatorum meritis et remissione et de baptismo parvulorum ad Marcellinum (412) III 6,12 (MPL 44, 192f.; C. F. Urba - I. Zycha, Sancti Aureli Augustini De peccatorum meritis et remissione et de baptismo paruulorum ad Marcellinum libri tres . . . [CSEL 60], Wien-Leipzig 1913, S. 139, 3—9).
[6] Bei Augustin, De gratia Christi et de peccato originali (418) II 18,20 (MPL 44,395; C. F. Urba - I. Zycha, Sancti Aureli Augustini De perfectione iustitiae hominis . . . [CSEL 42], Wien-Prag-Leipzig 1902, S. 180, 27—181,3).
[7] Vgl. die Quellenübersicht o. S. 20—22.

als ob nichts geschehen wäre, als fester Brauch bezeugt[1], eingeschärft[2] und theologisch begründet[3].

Je ein Beispiel aus Nordafrika, Italien, Palästina, Byzanz und Ägypten sei aus der Fülle der Belege herausgegriffen. In Nordafrika setzt um 365 n. Chr. Optatus von Mileve (Numidien) die Kindertaufe als selbstverständlich geübten Brauch voraus, wenn er, von Christus als dem Gewand redend, das der Christ in der Taufe anzieht, sagt: „Es wirft bei den *infantes* keine Falten, für die Jünglinge ist es nicht zu eng, den Frauen steht es ohne Änderung“[4]. Ambrosius von Mailand begründet 387 die

---

[1] Zeno von Verona, Tractatus (362/372) I 13 (MPL 11, 354); Optatus von Mileve (Numidien), Contra Parmenianum Donatistam (um 365) V 10 (Ziwsa CSEL 26 140,10—19); Didymus der Blinde, De trinitate (381/92) II 14 (MPG 39,708); Papst Siricius, Ep. 1 (an Himerius von Tarragona, 10. 2. 385) 2,3 (MPL 13,1134f.; Kraft 32f.); Ambrosius, Expositio Evangelii secundum Lucam (385/89) I 36—38 zu 1,17 (Schenkl CSEL 32,4 32—34); 6. Synode von Karthago (September 401), Kan. 7 (Hardouin I 987 [Kan. 6]); Synode von Rom (402), Kan. 5 (Hardouin I 1035); Innozenz I., Ep. 3 (an die Synode von Toledo, um 415) 6,10 (MPL 20, 492); ep. 25 (an Decentius von Eugubium, 416) 3,6 (MPL 20, 551f.); ep. 30 (an die 2. Synode von Mileve, 417), 5 (MPL 20, 592; Kraft 35); Marcus Diaconus, Vita Porphyrii episcopi Gazensis (nach 420) 31; 47 (Societatis Philologae Bonnensis Sodales 29, 6—9; 41,3—42,5); Kyrill von Alexandrien, In Ioh. (um 428) VII zu 11,26 (MPG 74,49). — Abzusehen ist selbstverständlich von denjenigen Belegen, in denen *infans* die übertragene Bedeutung „Neugetaufter“ hat, wie z. B. Itinerarium Burdigalense (333) 594 (P. Geyer, Itinera Hierosolymitana saeculi IIII—VIII [CSEL 39], Wien-Prag-Leipzig 1898, S. 23,4): [in der Grabeskirche zu Jerusalem] *balneum a tergo, ubi infantes lauantur*; Paulinus von Nola, Ep. 32 (12. Brief an Sulpicius Severus, Mönch in Südfrankreich, 392), 5 (G. de Hartel, Sancti Pontii Meropii Paulini Nolani Epistulae [CSEL 29], Wien-Prag-Leipzig 1894, S. 280, 14f.): *inde parens sacro ducit de fonte sacerdos infantes niueos corpore corde habitu*; Egeria, Peregrinatio ad loca sancta (um 417) 38,1 (Geyer [s. S. 87 Anm. 1] 90,22f.; Heraeus [ebd.] 44; Pétré [ebd.] 240; Kraft 33): *infantes, cum baptidiati fuerint et uestiti, quemadmodum exierint de fonte ...*; 39,3 (Geyer 91, 23f.; Heraeus 45; Pétré 242): *episcopus cum omni clero et omnibus infantibus, id est qui baptidiati fuerint ...*

[2] Const. Apost. VI 15,7 (Funk I 339,8—10, s. o. S. 108); Siricius (s. Anm. 1); 6. Synode von Karthago (s. ebd.); Innozenz I. (s. ebd.).

[3] Ambrosius, De Abraham (387 n. Chr.) II 11,81 (Schenkl CSEL 32,1 II, 632f.; Kraft 32). 84 (Schenkl 635); Chrysostomus, In Genesim hom. (388 n. Chr.) 40,4 (MPG 53,373); Hom. ad neophytos, bei Augustin, Contra Iulianum Pelagianum I 6,21f. (MPL 44,654—656; Kraft 31), und vor allem Augustin selbst.

[4] Contra Parmenianum Donatistam (um 365 n. Chr.) V 10 (Ziwsa CSEL 26 140, 14—19): *sed ne quis dicat temere a me filium dei uestem esse dictum,*

Kindertaufe unter Berufung auf die alttestamentliche Vorschrift der Beschneidung der Säuglinge[1] und bezweifelt auf Grund von Joh. 3,5, daß die ungetauft verstorbenen Kleinkinder (*infantes*) Anteil an der Königsherrschaft Gottes haben[2]. In einem um 400 n.Chr. von Bethlehem an Laeta geschriebenen Brief betont Hieronymus, daß es eine schwere Sünde für christliche Eltern sei, wenn sie ihre *infantes* nicht der Taufe zuführten[3]. Chrysostomus rühmt 388 n.Chr. in Konstantinopel in der Homilia ad neophytos die *baptismatis largitates* und schließt daraus: „Deswegen taufen wir auch die Kleinkinder (*τὰ παιδία*), obwohl sie keine Sünden haben"[4]. Und 428 n.Chr. bemerkt Kyrill von Alexandrien zu Joh. 11,26, daß die Worte „Glaubst du das?" ein Glaubensbekenntnis forderten wie das Amen, das der Vater spricht, „wenn ein neugeborenes Kind herbeigebracht wird, um die Salbung der Einführung, ja vielmehr der Vollendung auf Grund der heiligen Taufe zu empfangen"[5]; er bezeugt damit, wie schon vor ihm im vorletzten Jahrzehnt des 4. Jh.s sein Landsmann Didy-

---

legat apostolum dicentem: quotquot in nomine Christi baptizati estis, Christum induistis [Gal. 3,27]. *o tunica semper una et inmutabilis, quae decenter uestiat et omnes aetates et formas nec in infantibus rugatur nec in iuuenibus tenditur nec in feminis inmutatur!*

[1] De Abraham II 11,81 (Schenkl CSEL 32, 1 II, 632f.; Kraft 32). — Vor ihm hatte schon Zeno von Verona (362—371/72) in einer Osterpredigt gesagt: *haec* [die Taufe als *secunda circumcisio*] *a cunis* [Wiege] *ipsis infantiae usque ad supremos exitus cuiusvis aetatis utrique generi salutare munus impertit* (Tractatus I 13 [MPL 11, 354]).

[2] II 11,84 (Schenkl 635, 12—15): *nisi quis renatus fuerit ex aqua et spiritu sancto, non potest introire in regnum dei* [Joh. 3,5]. *utique nullum excipit, non infantem, non aliqua praeuentum necessitate.*

[3] Ep. 107,6 (Hilberg CSEL 55, 297f.). — Aus Gaza berichtet die Vita Porphyrii episcopi Gazensis, die nach Porphyrius' Tod (26. 2. 420) von seinem Sekretär Marcus Diaconus verfaßt und im 6. Jh. rhetorisch überarbeitet wurde, von einer Kindertaufe beim Übertritt einer Familie um 399 n. Chr. Eine Heidin, die eine Fehlgeburt zu haben droht, wird mit Porphyrius' Beistand glücklich entbunden. Am Tage darauf tritt sie mit ihren Eltern, ihrem Mann und allen Angehörigen in das Katechumenat. „Und nach kurzer Zeit taufte er (Porphyrius) sie samt der Frau, nachdem er sie unterwiesen hatte, und den Säugling (*κατηχήσας αὐτοὺς ἐβάπτισεν σὺν τῇ γυναικὶ καὶ τὸ βρέφος*). Dessen Namen aber nannten sie Porphyrius" (31 [Societatis Philologae Bonnensis Sodales 29, 6—9]).

[4] Bei Augustin, Contra Iulianum Pelagianum (422) I 6,22 (MPG 44,656): *διὰ τοῦτο καὶ τὰ παιδία βαπτίζομεν, καίτοι ἁμαρτήματα οὐκ ἔχοντα.*

[5] In Ioh. VII zu 11,26 (MPG 74,49): *ὅτε γὰρ ἀρτιγενὲς προσάγεται βρέφος τῆς κατηχήσεως τὸ χρῖσμα λαβεῖν, ἤτοι τὸ τῆς τελειώσεως ἐπὶ τῷ ἁγίῳ βαπτίσματι . . . .*

mus der Blinde, der von etwa 350 bis 398 der alexandrinischen Katechetenschule vorstand, daß auch in Ägypten die Säuglingstaufe in jener Zeit die Regel war[1]. Auch die Taufe eines Säuglings aus kaiserlicher Familie wird jetzt zum ersten Mal sicher bezeugt. Der im Oktober 401 geborene Theodosius II. (408—450) wird nicht lange nach seiner Geburt in Byzanz getauft[2].

Eine gewisse Einwirkung der Krise wird nur bei Gregor von Nazianz sichtbar in seiner bereits erwähnten[3], in Konstantinopel am 7. Januar 381 gehaltenen Oratio 40 In sanctum baptisma. Zwar ist er weit entfernt von grundsätzlichen Bedenken (*νήπιον ἔστι σοι; . . . ἐκ βρέφους ἁγιασθήτω*[4]); vollends im Falle der Lebensgefahr soll man nicht zögern[5]. Als Regel rät Gregor von Nazianz jedoch, die Kinder im Alter von etwas weniger oder mehr als drei Jahren zu taufen, „in einem Alter, in dem sie etwas Mystisches hörend aufnehmen und (auf die Tauffragen) antworten können; wenn sie auch noch nicht voll verstehen können, so erhalten sie doch einen Eindruck“[6]. Diese Begründung ist „gut griechisch“[7], in der Tat. Es wird kein Zufall sein, daß, wo uns in den Mysterienreligionen Weihen von Kindern bezeugt sind[8], es sich zwar wiederholt um Kinder handelt, die jünger als sieben Jahre sind (dreimal hören wir von Kindern, die mit sieben Jahren starben, daß sie die Weihen erfahren hatten)[9], niemals aber um Säuglinge. Mir scheint:

---

[1] De trinitate II 14 (MPG 39, 708): (Die Taufe reinigt von allen früheren Sünden.) *πρὸς ἐπὶ τούτοις, πάντας ἐκ χάριτος ἀδελφοὺς πρωτοτόκους καὶ ἀρτιτόκους, καὶ αὐτοὺς τοὺς ἐξήλικας καὶ ἀφήλικας ἀναδείκνυσι.*

[2] Marcus Diaconus, Vita Porphyrii episcopi Gazensis 44—47 (Societatis Philologae Bonnensis Sodales 38, 21—42, 5).

[3] S. o. S. 104f. [4] 17 (MPG 36, 380; Kraft 28). [5] 28 (MPG 36, 400; Kraft 29).

[6] Ebd.: *περὶ δὲ τῶν ἄλλων* [Kinder, bei denen Nottaufe unnötig] *δίδωμι γνώμην, τὴν τριετίαν ἀναμείναντας, ἢ μικρὸν ἐντὸς τούτου, ἢ ὑπὲρ τοῦτο (ἡνίκα καὶ ἀκοῦσαί τι μυστικόν, καὶ ἀποκρίνεσθαι δυνατόν, εἰ καὶ μὴ συνιέντα τελέως, ἀλλ᾽ οὖν τυπούμενα), οὕτως ἁγιάζειν καὶ ψυχὰς καὶ σώματα τῷ μεγάλῳ μυστηρίῳ τῆς τελειώσεως.*

[7] H. Windisch, Zum Problem der Kindertaufe im Urchristentum, ZNW 28 (1929), S. 139.

[8] A. Oepke, Zur Frage nach dem Ursprung der Kindertaufe, in: L. Ihmels-Festschrift, Leipzig 1928, S. 92—94, besonders die wichtige Materialzusammenstellung S. 92 Anm. 6; J. Leipoldt, Die urchristliche Taufe, Leipzig 1928, S. 74—78; A. Oepke, *ΑΜΦΙΘΑΛΕΙΣ* im griechischen und hellenistischen Kult, Archiv für Religionswissenschaft 31 (1934), S. 42—56, bes. S. 55 Anm. 4; Die Kindertaufe — eine Wunde unserer Kirche?, Ev.-luth. Kirchenzeitung 1 (1947), S. 30.

[9] A. Oepke, Urchristentum und Kindertaufe, ZNW 29 (1930), S. 91; L. Ihmels-Festschrift S. 92 Anm. 6.

es war eine Fehlerquelle, wenn diese hellenistischen religionsgeschichtlichen Parallelen in der bisherigen Debatte über das Problem der Kindertaufe zum Verständnis und zur Illustration der apostolischen Zeit herangezogen wurden. Nicht im ersten nachchristlichen Jahrhundert haben sie sich ausgewirkt — so gewiß schon früh hellenistische Einflüsse in der Taufpraxis wirksam werden —, sondern erst im 4. Jh.[1]!

Wir haben jedoch keinerlei Anhalt dafür, daß der Rat, den Gregor von Nazianz 381 gab, mit der Taufe der Kinder bis zum Alter von drei Jahren zu warten, die kirchliche Praxis über den lokalen Bereich hinaus und auf längere Zeit bestimmt hätte. Wenn die kleine Flavia, wie wir S. 106 sahen, um 400 n. Chr. in Salona (Dalmatien) mit 3 Jahren 5 Monaten die Taufe empfing, so dürfte das Zusammentreffen im Taufalter mit Gregors Forderung reiner Zufall sein.

In den pelagianischen Streitigkeiten wird die Krise dann endgültig überwunden dank der überragenden Persönlichkeit Augustins. Jetzt häufen sich die Synodalbeschlüsse, die die Kindertaufe erwähnen. Jetzt schleudert die 16. Synode von Karthago (418 n. Chr.) das Anathem gegen jeden, der *parvulos recentes ab uteris matrum baptizandos negat*[2]. Wie erregt in jenen Jahren in Nordafrika die Stimmung im schlichten Volke war, ersieht man aus einer drastischen Bemerkung Augustins, der 422 den Pelagianern zuruft, daß sie befürchten müßten, daß die Männer ihnen ins Gesicht spucken und die Frauen ihnen ihre Sandalen an den Kopf werfen würden, wenn sie es wagten, bezüglich der *infantes* zu erklären: *non baptizentur*[3].

---

[1] Auch F. J. Dölger, Die Taufe des Novatian, in: Antike und Christentum II, Münster 1930, S. 258—267, nimmt an, daß Gregor von Nazianz (ebenso Basilius) sich in seiner Taufauffassung bewußt oder unbewußt von antiken Vorstellungen hat bestimmen lassen (S. 263). Daneben mag auch die Taufauffassung seines Vaters (s. o. S. 104) von Einfluß auf ihn gewesen sein.

[2] Kan. 2 (Hardouin I 927; 1217f.; Kraft 18). Der Kanon wird in der Tradition auch als Kan. 2 der 2. Synode von Mileve (416 n. Chr.) geführt (so auch Kraft, ebd.), aber zu Unrecht (vgl. C. J. von Hefele, Conciliengeschichte II[2], Freiburg i. Br. 1875, S. 113 Anm. 3).

[3] Contra Iulianum Pelagianum III 5,11 (MPL 44, 708).

V. Schluß

Im Vorstehenden ist versucht worden, das Material zu unserem Thema „Die Kindertaufe in den ersten vier Jahrhunderten" möglichst vollständig vorzulegen, und der Verfasser hofft, daß ihm nichts Wesentliches entgangen ist. Überblickt man die Quellen abschließend, so fällt auf, daß sich in diesem ganzen Zeitraum von vier Jahrhunderten nur zwei Theologen fanden, die für einen Aufschub der Taufe eintraten, beide zudem mit Einschränkungen. Tertullians Rat in De baptismo, mit der Taufe zu warten, bezog sich auf Kinder heidnischer Eltern und nahm zudem bei diesen die Nottaufe aus, und Gregor von Nazianz empfahl lediglich das Hinausschieben der Taufe bis zum Alter von etwa drei Jahren. Noch auffälliger ist eine andere Beobachtung: während die Kindertaufe vielfältig theologisch begründet wird — mit dem Hinweis auf die Segnung der Kinder Mt. 19, 13—15, auf Joh. 3, 5, auf die in der Taufe geschenkten Heilsgüter, auf die Analogie der Beschneidungsvorschrift, vor allem auf die Erbsünde (Origenes, Cyprian, auch Tertullian in De anima) —, wird von den beiden genannten Vertretern des Taufaufschubs keinerlei theologische Begründung geboten. Vielmehr beruft sich Tertullian auf die Unschuld der Kinder (*innocens aetas*), die Eile nicht erforderlich mache, und auf die unzumutbare Verantwortung, die man den sich für die christliche Erziehung der Heidenkinder verbürgenden Paten aufbürde, während Gregor von Nazianz als Begründung nur den Wunsch anführt, daß die Kinder wenigstens in der Lage sein sollten, „etwas Mystisches aufzunehmen", selbst zu antworten und einen Eindruck zu bekommen. Vollends waren die breiteren Schichten christlicher Eltern, die im 4. Jh. die Taufe ihrer Kinder aufschoben, bis sie die jugendliche Sturm- und Drangperiode überwunden hätten, nicht von ernsthaften theologischen Erwägungen umgetrieben, sondern von einem magischen Mißverständnis der Taufe bestimmt.

Mit diesen Schlußbemerkungen sind Probleme angedeutet, die bereits jenseits des Rahmens unserer Untersuchung liegen, weil ihre sinnvolle Behandlung nur möglich ist, wenn man sich nicht auf die Kindertaufe beschränkt, sondern die Entwicklung des gesamten Taufverständnisses in den ersten vier Jahrhunderten ins Auge faßt.

Abkürzungen

AThANT	Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments, Zürich.
Billerbeck	H. L. Strack - P. Billerbeck, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch I—V, München 1922, 1924, 1926, 1928, 1956.
CIG	Corpus Inscriptionum Graecarum IV 1—2, ed. A. Boeckh - J. Franz - E. Curtius - A. Kirchhoff, Berlin 1877.
CII	Corpus Inscriptionum Iudaicarum I—II (Sussidi allo studio delle antichità cristiane 1. 3), ed. J.-B. Frey, Vatikanstadt-Rom-Paris 1936, 1952.
CSEL	Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, Wien, Prag, Leipzig.
GCS	Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte, Leipzig, Berlin.
Hardouin	J. Hardouin, Acta conciliorum et epistolæ decretales, ac constitutiones summorum pontificum I, Paris 1715.
ILCV	Inscriptiones Latinae Christianae Veteres I—III, ed. E. Diehl, Berlin 1925, 1927, 1931.
F. J. Dölger, *ΙΧΘΥC*	Das Fisch-Symbol in frühchristlicher Zeit (*ΙΧΘΥC* I), Münster 1910, [2]1928.
	Der Heilige Fisch in den antiken Religionen und im Christentum. Textband (*ΙΧΘΥC* II), Münster 1922.
	Der Heilige Fisch in den antiken Religionen und im Christentum. Tafeln (*ΙΧΘΥC* III), Münster 1922.
	Die Fisch-Denkmäler in der frühchristlichen Plastik, Malerei und Kleinkunst (*ΙΧΘΥC* V), Münster 1943.
Kraft	H. Kraft, Texte zur Geschichte der Taufe, besonders der Kindertaufe in der Alten Kirche (Kleine Texte 174), Berlin 1953.
MelScR	Mélanges de Science Religieuse, Lille.
MPG	Patrologiæ cursus completus, Series græca, ed. J.-P. Migne, Paris.
MPL	Patrologiæ cursus completus, [Series latina], ed. J.-P. Migne, Paris.
RAC	Reallexikon für Antike und Christentum, Stuttgart 1950 ff.
RB	Revue Biblique, Paris.
SC	Sources Chrétiennes, Paris.
ThLZ	Theologische Literaturzeitung, Berlin.
ThWNT	Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, Stuttgart 1933 ff.
TS	Texts and Studies, Cambridge.
TU	Texte und Untersuchungen, Leipzig, Berlin.
WZU Leipzig	Wissenschaftliche Zeitschrift der Karl-Marx-Universität Leipzig, Gesellschafts- und sprachwissenschaftliche Reihe, Leipzig.
ZNW	Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der Älteren Kirche, Berlin.

Literatur

J. Lightfoot, Horæ Hebraicæ et Talmudicæ, 1658ff., zu Mt. 3,6 (benutzt ist die Ausgabe Opera omnia II, Rotterdam 1686, S. 265—270).

W. Wall, The History of Infant-Baptism, London 1674 (benutzt ist die zweibändige Ausgabe London 1705. Letzte Auflage in The Ancient and Modern Library of Theological Literature, 2 Bände, London 1889).

J. W. F. Höfling, Das Sakrament der Taufe nebst den anderen damit zusammenhängenden Akten der Initiation I, Erlangen 1846, S. 98—126.

F. Boissière, Le paedobaptisme ou baptême des enfants est-il évangélique?, Straßburg 1848.

R. Clément, Etude biblique sur le baptême ou le pédobaptisme et l'Eglise, Lausanne 1857.

J. Corblet, Histoire dogmatique, liturgique et archéologique du sacrement du baptême, 2 Bände, Genf 1881, 1882.

E. Ménégoz, Le baptême des enfants d'après les principes de la théologie paulinienne, Revue Chrétienne (Paris), 31 (1884), S. 234—248.

F. J. Dölger, Der Exorzismus im altchristlichen Taufritual (Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums 3, 1—2), Paderborn 1909, S. 39—43.

H. G. Wood, Art. Baptism (Later Christian), Encyclopaedia of Religion and Ethics II, Edinburgh-New York 1909, S. 390—406, hier S. 392—395.

G. Bareille, Art. Baptême II. Baptême d'après les Pères grecs et latins, Dictionnaire de Théologie Catholique II, Paris 1910, Sp. 178—219, hier Sp. 192—196.

F. J. Dölger, *IXΘYC* I, Münster 1910, [2]1928, S. 183—191 (*IXΘYC NHΠIΩN* oder *NEOKTICTΩN, NEOΦΩTICTΩN*?); S. 192—203 (Grabinschriften mit *IXΘYC* und indirekter Erwähnung der Kindertaufe). — *IXΘYC* II, Münster 1922, S. 515—535 (*Mysterium fidei*. Zur Geschichte der Wegzehrung). — *IXΘYC* V, Münster 1932—1943, S. 728—730 (Der Fisch in Neophyten-Inschriften).

—, Die Taufe Konstantins und ihre Probleme, in: F. J. Dölger ed., Konstantin der Große und seine Zeit (Römische Quartalschrift, Supplementheft 19), Freiburg i. Br. 1913, S. 377—447, hier S. 429—437 (Die späte Taufe Konstantins beurteilt aus dem Brauche der Zeit).

Th. Schermann, Die allgemeine Kirchenordnung, frühchristliche Liturgien und kirchliche Überlieferung II. Frühchristliche Liturgien (Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums, 3. Ergänzungsband, 2), Paderborn 1915, S. 268—271.

R. Seeberg, Lehrbuch der Dogmengeschichte I[3], Leipzig-Erlangen 1922, S. 451f.

G. Polster, Der kleine Talmudtraktat über die Proselyten, Angelos (Leipzig), 2 (1926), S. 1—38.

A. Oepke, Zur Frage nach dem Ursprung der Kindertaufe, in: Das Erbe Martin Luthers und die gegenwärtige theologische Forschung (L. Ihmels-Festschrift), Leipzig 1928, S. 84—100.

J. Leipoldt, Die urchristliche Taufe im Lichte der Religionsgeschichte, Leipzig 1928, S. 23f. 73—78.
H. Windisch, Zum Problem der Kindertaufe im Urchristentum, ZNW 28 (1929), S. 118—142.
F. J. Dölger, Die Taufe des Novatian, in: Antike und Christentum II, Münster 1930, S. 258—267.
T. S. Hall, Is Infant Baptism Scriptural?[3], London 1930.
A. Oepke, Urchristentum und Kindertaufe, ZNW 29 (1930), S. 81—111.
—, Art. βάπτω κτλ., ThWNT I (1933), S. 527—544, hier S. 541.
B. Sundkler, Huru gammalt är Barndopets Sakrament?, Uppsala 1933.
O. Cullmann, Les traces d'une vieille formule baptismale dans le Nouveau Testament, Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses (Paris), 17 (1937), S. 424—434.
J. Jeremias, Hat die älteste Christenheit die Kindertaufe geübt?, Göttingen 1938; Hat die Urkirche die Kindertaufe geübt?[2], Göttingen 1949.
J. G. Davies, Infant Baptism, History and Modern Practice, London 1939.
D. A. Frövig, Har den eldste kristenhet hatt barnedåp?, Tidsskrift for Teologi og Kirke (Oslo), 11 (1940), S. 124—131.
H. H. Rowley, Jewish Proselyte Baptism and the Baptism of John, Hebrew Union College Annual (Cincinnati, Ohio), 15 (1940), S. 313—334.
J. Jeremias, Mc 10$_{13-16}$ Parr. und die Übung der Kindertaufe in der Urkirche, ZNW 40 (1941), S. 243—245.
H. G. Marsh, The Origin and Significance of the New Testament Baptism, Manchester 1941, S. 174—180.
E. Stauffer, Die Theologie des Neuen Testaments, Stuttgart-Berlin 1941, S. 140f. 280f.; berichtigt [4, 5] Gütersloh 1948, S. 140f. 277.
E. Molland, Barnedåpens oprinnelse og alder, Norsk Teologisk Tidsskrift (Oslo), 43 (1942), S. 1—23.
K. Barth, Die kirchliche Lehre von der Taufe (Theologische Studien 14)[2], Zollikon-Zürich 1943 = The Teaching of the Church Regarding Baptism, London 1948 = La doctrine ecclésiastique du baptême, Foi et Vie (Paris), 47 (1949), S. 1—50.
G. Miegge, Il battesimo dei fanciulli nella storia, nella teoria, nella prassi, Torre Pellice, o. J. [um 1943].
O. Cullmann, Urchristentum und Gottesdienst (AThANT 3), Basel 1944; [2] Zürich 1950.
H. Großmann, Ein Ja zur Kindertaufe (Kirchliche Zeitfragen 13), Zürich 1944.
F. J. Leenhardt, Le baptême chrétien. Son origine, sa signification (Cahiers théologiques de l'Actualité protestante 4), Neuchâtel-Paris 1946, S. 66—73.
G. C. Berkouwer, Karl Barth en de kinderdoop, Kampen 1947.
G. C. van Niftrik, De kinderdoop en Karl Barth, Nederlands Theologisch Tijdschrift (Wageningen), 2 (1947/48), S. 18—43.
A. Oepke, Die Kindertaufe — eine Wunde unserer Kirche?, Evangelisch-lutherische Kirchenzeitung (München), 1 (1947), S. 29—35.

Th. Preiß, Le baptême des enfants et le Nouveau Testament, Verbum Caro (Neuchâtel), 1 (1947), S. 113—122; nachgedruckt in: La Vie en Christ, Neuchâtel-Paris 1951, S. 132—143 = Die Kindertaufe und das Neue Testament, ThLZ 73 (1948), Sp. 651—660.
H. Schlier, Zur kirchlichen Lehre von der Taufe, ThLZ 72 (1947), Sp. 321—336.
O. Cullmann, Die Tauflehre des Neuen Testaments. Erwachsenen- und Kindertaufe (AThANT 12), Zürich 1948 = Le baptême des enfants et la doctrine biblique du baptême (Cahiers théologiques de l'Actualité protestante 19—20), Neuchâtel-Paris 1948.
W. F. Flemington, The New Testament Doctrine of Baptism, London 1948, S. 130—147.
Ph.-H. Menoud, Le baptême des enfants dans l'Église ancienne, Verbum Caro (Neuchâtel), 2 (1948), S. 15—26.
A. Benoît, Le Problème du pédobaptisme, Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses (Paris), 28—29 (1948—49), S. 132—141 (Literatur).
P. Althaus, Was ist die Taufe? Zur Antwort an Karl Barth, ThLZ 74 (1949), Sp. 705—714. Sep.: Göttingen 1950.
J.-J. von Allmen, Luc (9: 37—43a) et le baptême des enfants, Foi et Vie (Paris), 47 (1949), S. 59—75.
J.-C. Didier, Le pédobaptisme au IVe siècle. Documents nouveaux, MelScR 6 (1949), S. 233—246.
J. Jeremias, Proselytentaufe und Neues Testament, Theologische Zeitschrift (Basel), 5 (1949), S. 418—428.
F.-J. Leenhardt, Le baptême des enfants et le Nouveau Testament, Foi et Vie (Paris), 47 (1949), S. 76—91.
J. Leipoldt, Zur Kindertaufe, ThLZ 74 (1949), Sp. 139f.
W. Michaelis, Die jüdische Proselytentaufe und die Tauflehre des Neuen Testaments, Kirchenblatt für die Reformierte Schweiz (Basel), 105 (1949), S. 17—20. 34—38.
E. Stauffer, Zur Kindertaufe in der Urkirche, Deutsches Pfarrerblatt (Essen), 49 (1949), S. 152—154.
J.-J. von Allmen, L'Eglise primitive et le baptême des enfants, Verbum Caro (Neuchâtel), 4 (1950), S. 43—47.
P. Brunner, Aus der Kraft des Werkes Christi. Zur Lehre von der heiligen Taufe und vom heiligen Abendmahl (Kirchlich-theologische Hefte 9), München 1950, S. 39—41.
J. Héring, Un texte oublié: Matthieu 18. 10. A propos des controverses récentes sur le pédobaptisme, in: Aux sources de la tradition chrétienne (M. Goguel-Festschrift), Neuchâtel-Paris 1950, S. 95—102.
W. G. Kümmel, Das Urchristentum. Nachträge zu Teil I—III, Theologische Rundschau (Tübingen), 18 (1950), S. 1—53, hier S. 32—47.
F.-J. Leenhardt, Pédobaptisme catholique et pédobaptisme réformé, Etudes Théologiques et Religieuses (Montpellier), 25 (1950).
F. Lovsky, Notes d'histoire pour contribuer à l'étude du problême baptismal, Foi et Vie (Paris), 48 (1950), S. 109—138.

M. Barth, Die Taufe — ein Sakrament?, Zürich 1951, S. 163f.

J.-C. Didier, Un cas typique de développement du dogme. A propos du baptême des enfants, MelScR 9 (1952), S. 191—214 (Literatur).

J. Schneider, Die Taufe im Neuen Testament, Stuttgart 1952 (besprochen von A. Oepke, ThLZ 79 [1954], Sp. 101—104).

H. Kraft, Texte zur Geschichte der Taufe, besonders der Kindertaufe in der Alten Kirche (Kleine Texte 174), Berlin 1953.

P. Ch. Marcel, Le baptême sacrement de l'Alliance de grâce, La Revue Réformée 1950 = The Biblical Doctrine of Infant Baptism, London 1953.

J. Leipoldt, Die altchristliche Taufe religionsgeschichtlich betrachtet, WZU Leipzig 3 (1953/54), S. 63—74.

A. Oepke, Art. παῖς κτλ., ThWNT V (1954), S. 636—653, hier S. 646f. 649f.

J. Duplacy, Le salut par la foi et le baptême d'après le Nouveau Testament, Lumière et Vie (Saint-Alban-Leysse [Savoie]), 27 (Juli 1956), S. 291—340.

I. Bibelstellen

II. Moderne Autoren

Bei Editoren wird nur angegeben, wo ihre Ausgabe zum ersten Mal zitiert wird

III. Quellen

1. Heidnisch

2. Jüdisch

3. Christlich

IV. Sachen